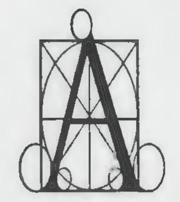
gaudea

С.В. Лурье

Учебное
пособие
для вузов

ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ



С.В. Лурье

Психологическая антропология

Учебное пособие посвящено истории становления культурно-психологического направления в антропологии, его современному состоянию и дальнейшим перспективам. Современные сложные антропологические теории рассматриваются подробно и разносторонне, в связи друг с другом и в своем взаимоотношении с другими науками. При изучении каждой из теорий подчеркиваются те идеи, которые представляются сегодня магистральными, составляющими стержень антропологии XXI в. Все они снабжены комментарием, написанным с точки зрения этнопсихологической теории автора.

Учебное пособие предназначено для студентов старших курсов и аспирантов, а также читателей, интересующихся этнологией, культурологией, психологией, философией.

ISBN 5-902766-09-5



Учебное
пособие
для вузов

С. В. Лурье

ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

ИСТОРИЯ, СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ, ПЕРСПЕКТИВЫ

*Допущено Научно-методическим Советом
по культурологии Министерства образования РФ
в качестве учебного пособия для вузов*

Москва
Академический Проект
2005

Москва
Альма Матер
2005

УДК 572; 159.9
ББК 28.71; 88

Работа выполнена при поддержке РГНФ.

Рецензенты:
доктор филологических наук А.Я. Флиер;
доктор филологических наук Г.А. Аванесова.

Лурье С.В.

Л 86 Психологическая антропология: история, современное состояние, перспективы: Учебное пособие для вузов. — 2-е изд. — М.: Академический Проект: Альма Матер, 2005. — 624 с. – («*Gaudeamus*»).

ISBN 5-8291-0544-6 («Академический Проект»)
ISBN 5-902766-09-5 («Альма Матер»)

Учебное пособие посвящено истории становления культурно-психологического направления в антропологии, его современному состоянию и дальнейшим перспективам. Современные сложные антропологические теории рассматриваются подробно и разносторонне, в связи друг с другом и в своем взаимоотношении с другими науками. При изучении каждой из теорий подчеркиваются те идеи, которые представляются сегодня магистральными, составляющими стержень антропологии XXI в. Все они снабжены комментарием, написанным с точки зрения этнопсихологической теории автора.

Учебное пособие предназначено для студентов старших курсов и аспирантов, а также читателей, интересующихся этнологией, культурологией, психологией, философией.

УДК 572; 159.9
ББК 28.71; 88

ISBN 5-8291-0544-6
ISBN 5-902766-09-5

ВВЕДЕНИЕ. ЧТО ИЗУЧАЕТ ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ?

Психологическая антропология изучает **культуру** с психологической точки зрения. Это означает, что она не описывает культуру как данность, а исследует ее как **процесс**. Такой подход трансформирует сам взгляд на культуру. Нам необходимо знать, из каких компонентов состоит культура, как эти компоненты соотносятся между собой, образуя единую структуру, каковы механизмы функционирования культуры, как она преломляется в своих носителях и регулирует их коммуникацию и взаимодействие, каковы принципы ее трансформации, что обеспечивает ее стабильность и ее подвижность. В идеале психологическая антропология представляет собой взаимосвязанный комплекс наук, которые в своей совокупности помогут нам построить теорию взаимосвязи культуры и психологии как на индивидуальном, так и на социальном уровне. Но прежде всего мы должны поставить вопрос о самом наличии взаимосвязи между культурой и психологией.

Этот вопрос внешне представляется банальным, поскольку связь культуры и психологии кажется очевидной. Однако на деле это не так. Те связи, которые внешне воспринимаются нами как очевидные, при научном исследовании могут оказаться иллюзорными. Когда мы перейдем к истории антропологии, мы увидим, что долгие десятилетия ученые-антропологи предлагали множество версий объяснения взаимосвязи культуры и психологии, и все эти версии были одна за другой отвергнуты. После чего на четверть века утвердилась точка зрения, что эта связь вовсе отсутствует или, во всяком случае, ее без ущерба для науки можно вынести за скобки, просто игнорировать, поскольку, как было признано, на функционирование культуры психология прямого

влияния не оказывает, равно как и культура на формирование и функционирование человеческой психики, а культурно-психологические процессы являются не более, чем фантомом. Антропология, психология, социальная психология, социология могут существовать независимо друг от друга, не вникая в дела друг друга, и в своей механической совокупности объяснять все явления культурной и общественной жизни, также как и становление и развитие человеческой личности. Для психологической антропологии, казалось, не оставалось собственного исследовательского поля.

Поскольку антропология изучает функционирование культуры, то вопрос в конечном счете сводился к формулировке понятия культуры. Антропологи конца шестидесятых — начала восьмидесятых годов в большинстве своем видели культуру как **систему значений** (знаков, символов), которые представляют собой сложное и плотное переплетение. Люди, носители данной культуры, их слова, диалоги, действия и взаимодействия также рассматриваются как значения (знаки, символы). Таким образом, культура оказывается объяснимой в своих собственных терминах. Разумеется, предполагалось, что люди о чем-то думают, как-то реагируют на внешний мир, но это не признавалось явлениями, непосредственно связанными с культурой — для понимания культуры, считалось, вполне достаточно знать об эксплицитных человеческих проявлениях — их видимых поступках и высказываниях, которые и подлежали антропологической интерпретации. То, что при этом люди думают, ощущают, какие эмоциональные состояния переживают, что скрывают, о чем умалчивают и почему, что подразумевают, делая то или иное высказывание, что осознают, а что остается неосознанным, какова истинная мотивация поведения людей — все это считалось предметом психологии, который не должен интересовать антропологов. Этот подход (получивший название «символическая антропология») был, очевидно, ограниченным, однако внутренне непротиворечивым. Его невозможно было просто отвергнуть, его необходимо было преодолеть. Отсюда и первый вопрос, стоящий перед психологической антропологией — доказать неразрывную взаимозависимость культуры и психологии. В разделе о современном состоянии психологической

антропологии мы продемонстрируем целую серию попыток (более или менее удачных) доказать существование такой взаимосвязи.

Сейчас мы не будем останавливаться на этих доказательствах, а попытаемся рассуждать самостоятельно с тем, чтобы более конкретно сформулировать основные понятия и проблемы психологической антропологии. Начнем с того, что бесспорно именно человек придает предметам значения и что эти предметы, таким образом, отразились в психике человека, став ментальными значениями. Чтобы не путаться в терминологии, Рой Д'Андрад предложил называть ментальные значения «**значимыми системами**», а соответствующие им элементы внешней по отношению к человеку реальности «**символами**». Мы будем придерживаться этой же терминологии. Теперь, если мы рассмотрим любой компонент культуры — **артефакт**, он будет одновременно и «знаком», и «значимой системой». У нас не было бы нужды разводить эти термины, если бы каждому конкретному предмету человек приписывал только одно значение, и притом не один человек, а все люди. Однако одному и тому же предмету человек обычно придает несколько разных значений. Так, брошенная перчатка в определенных обстоятельствах является уже не перчаткой как таковой, а знаком вызова на поединок. Подобных примеров масса, и часть из них являются культурными установлениями, то есть это второе значение известно всем представителям данной культуры. Они как бы условились считать брошенную перчатку знаком вызова на дуэль. В этом случае нам еще нет необходимости прибегать к психологии. Символическая антропология учитывает многообразие значений. В семиотике, тесно связанной с символической антропологией, есть понятия «значение», «обозначающее» и «обозначаемое». При этом ее теория культуры вполне обходится без понятия «тот, кто обозначает». Артефакт может иметь целый ряд значений, каждое из которых актуализируется в зависимости от культурного контекста и независимо от того, что мы по этому поводу думаем. То, что мы по этому поводу думаем, с этой точки зрения не является элементом культуры. «Значимая система» в этом контексте просто игнорируется. Однако очевидно, что артефакты могут иметь для нас совершенно индивидуальное, субъективное, не предусмотренное культурной системой значение.

Как быть в этом случае? В принципе, вопрос можно свести к тому, что наши эмоции и мысли хотя и пробуждаются культурными артефактами, но сами лежат в поле зрения психологии. Это еще вовсе не признание в культуре психологической составляющей. Этот подход лишь устанавливает параллельность двух систем: культурной и психологической, причем вторая отражает лишь процессы, происходящие в первой, и инициирует процессы, происходящие во второй.

Тут мы сталкиваемся с интересным парадоксом. С одной стороны, эта концепция параллельности двух систем справедлива лишь в случае, если субъективность восприятия может быть вынесена за скобки, поскольку априорно предполагается, что она не оказывает значимого влияния на культурную систему, не может, например, заметным образом трансформировать ее. С другой стороны, концепция параллельности двух систем применима лишь в том случае, когда мы рассматриваем культуру как нечто весьма далекое от простого отражения объективной реальности, где буквально каждое переживание имеет социально установленные принципы внешнего культурного выражения, при этом многозначные и разветвленные. Иначе подавляющее число человеческих аффектов вырывались бы из ткани культуры, и культура, очевидно, находилась бы в столь постоянном движении, что рассуждать о ее ткани было бы невозможно. В этом случае необходимо признать, что мы живем не в мире реальности, а в мире значений, причем значений социально установленных, «**конвенциональных**», как их называют. Эта точка зрения, казалось бы, подтверждается тем, что в мире существует огромное множество самых различных культур. В этом случае каждая культура представляет собой «**интенциональный**», то есть «сконструированный» мир. Но эта же точка зрения опровергается тем, что невозможно представить себе конвенциональное утверждение бесконечного множества артефактов. А в этом случае нам надо искать иной источник «**интенциональных миров**», поскольку и психологический подход к изучению культуры, чем и занимается психологическая антропология, предполагает большое разнообразие культур и их только относительное соответствие объективной данности нашего физического мира. Источником этим может быть только, условно говоря, «**ин-**

тенциональная личность», в основании психологии которой лежит данная культурная система, а культурная система зависима от «интенциональной» личности, то есть от культурно-обусловленной психологии. Существование «интенциональных миров» является реальным, фактическим и исполненным сил только постольку, поскольку существует сообщество людей, чьи верования, желания, цели и другие ментальные представления направляются ими и одновременно находятся под их влиянием. «Интенциональные миры» — это человеческие «**артефактные миры**», населенные продуктами своей собственной «**интенциональности**».

Так мы приходим к тому, что культура и психология нераздельно связаны, а любой артефакт является прежде всего «значимой системой». Именно с этой точки мы и начнем объяснение проблематики психологической антропологии.

Однако встает вопрос, почему принципы структурной организации культуры изучает именно психологическая антропология? Причина не только в том, что под культурой понимается совокупность ментальных значений, и не в том даже, что как компоненты культуры рассматриваются среди прочего и психические проявления. Дело здесь в том, что поскольку культура охватывает «интенциональный мир» и «интенциональную личность», существующие в определенных ментальных рамках, отправной точкой зрения для психологической антропологии является восприятие, точнее, культурные рамки восприятия, через которые объекты внешнего мира и получают свои ментальные значения. Таким образом, мы рассматриваем восприятие как культурно-психологический процесс, являющийся базовым для всей структуры той или иной культуры.

Обычно под артефактом понимают нечто изготовленное человеком и относят этот термин к материальной культуре. В современной антропологии это понятие рассматривается гораздо шире, под ним понимается любой элемент культуры, будь это даже не предмет, а культуро-обусловленный психический акт или даже действие. Так, бросание перчатки, вне всякого сомнения, рассматривается как артефакт. Как артефакты рассматриваются и наши представления о тех или иных предметах, наши фантазии, наши художественные творения, даже если они не

воплощены в материальных носителях, а выражены только в словах, звуках или движениях — песни, танцы. Как артефакты могут рассматриваться культурно-обусловленные эмоции, мотивации и т. п. Как артефакт рассматриваются и культуро-обусловленные модели поведения, такие, например, как совершение покупки или посещение ресторана. Такие артефакты называются «**сценариями**» и содержат в себе целый комплекс «значимых систем». Как артефакты могут рассматриваться и сложные системы межличностного и межгруппового взаимодействия, поскольку они всегда в значительной степени культурно-обусловлены. Сама структура нашего восприятия — тоже артефакт, поскольку и наше восприятие культурно-обусловлено. А следовательно и тот мир, который мы видим, в котором живем и действуем, сам по себе является артефактом, «интенциональным миром». Соответственно артефактом является и «интенциональная личность», то есть каждый человек, постольку, поскольку его сознание, его психика сформированы при активном участии культуры, носителем которой он становится. В конечном счете мы можем выделить (1) **материальные** артефакты, (2) **идеальные** артефакты, (3) **когнитивные** артефакты, представляющие собой репрезентацию или «схему» объекта в голове человека, (4) **модели действия** с артефактами (в том числе сценарии) и (5) «**интенциональные миры**» и «**интенциональные личности**».

По поводу последнего утверждения необходимо сделать некоторые замечания, поскольку положение о том, что культура является одним их важнейших формирующих факторов нашей психики, не является общепризнанным. Однако в современной антропологии под влиянием культурной психологии все более утверждается мнение, что культура начинает входить в психику младенца и оказывать на нее влияние с самого момента его рождения. Новорожденный, едва он появился на свет, подвергается целому ряду культуро-обусловленных манипуляций: его омывают принятым в культуре образом, исправляют дефекты в форме черепа в соответствии с эталонами красоты, принятыми в данной культуре, его пеленают, так как принято пеленать в данной культуре, причем уже на этой стадии, по крайней мере в нашей культуре, младенец подлежит символической маркировке: девочку пеленают в розовые пеленки, а мальчика

в голубые. Уже в этот момент начинают разговаривать с ребенком и о ребенке, о том, какой это милый малыш, о том, что он «настоящий богатырь», если это мальчик, или что «вырастет настоящая красавица», если это девочка. Таким образом ребенок, едва он родился, становится объектом культуры. А поскольку он превращается в объект культуры, с которым осуществляются культурные манипуляции, включая обращенную к нему речь, ему приписываются культурные характеристики, он воспринимается сквозь призму культуры, то младенец с самого своего первого вздоха оказывается артефактом. Далее его социализация, в соответствии с распространенной в последние годы точкой зрения, происходит посредством подключения его ко все большему количеству принятых в данной культуре сценариев, которые постепенно усваиваются ребенком и интериоризируются его психикой. Это накладывает свой отпечаток на восприятие ребенком внешнего мира, формирование самой системы восприятия, мышления, эмоциональной системы и т. п. Так культура наряду с биологическими и социальными факторами влияет на формирующуюся структуру психики человека.

Итак, **культура — это то, что превращает объект в артефакт.** Происходит это благодаря тому, что объект внешнего мира превращается в нашей психике в «значимую систему». Происходит это или в случае изготовления предмета материальной культуры, равно как и создания предмета идеальной культуры, или в случае перенесения на объект сформировавшейся в нашей психике «значимой системы». Такое перенесение происходит всякий раз, когда мы обращаем внимание на какой-либо объект. Стоит нам заметить в лесу корягу и осмыслить ее как корягу, мы превращаем ее в артефакт, поскольку в нашей голове уже имеется представление о том, что такое коряга, то есть, как принято говорить в антропологии, «**когнитивная схема**» коряги. А это означает, что мы представляем место коряги в ряду других предметов, и более того, знаем, как в определенных ситуациях ей можно воспользоваться (например, в качестве подпорки, орудия самообороны, дров для костра или места, на которое можно присесть. Мы также знаем, для чего коряга абсолютно непригодна. Например, с ее помощью нельзя есть суп. Только соот-

несение предмета с когнитивной схемой и приложение к нему «значимой системы» делает любой объект культурным объектом. Поэтому мы можем определить культуру как комплекс «значимых систем», то есть ментальных значений, которые вызывают в нас те или иные мысли, эмоции, мотивы деятельности. Все это в свою очередь тоже является «значимыми системами», а следовательно и элементами культуры, поскольку сформировалось в нашей психике параллельно с «когнитивными схемами» объектов. Разумеется, не все эмоции или мотивации являются культурными элементами, а только те из них, которые могут рассматриваться как значимые. Остальные же будут рассматриваться как умственные отклонения. Поведение безумца лежит вне культуры, поскольку в нем нарушены культурные смысловые связи. По отношению каждого нашего психического или деятельностного проявления культура подразумевает спектр возможностей, то, что в антропологии принято называть «**культурными рамками**». Таким образом, в культуре все «значимые системы» упорядочены, соотнесены друг с другом и с человеком, воспринимающим мир и действующим в нем.

Итак, культура с точки зрения психологической антропологии — это система ментальных значений, которая охватывает все аспекты мироздания, как материальные, так и идеальные, так и психические, если они лежат внутри принятых культурой рамок, и которая представляет собой **структуру**, в которой все компоненты жестко взаимосвязаны и взаимозависимы. Вопрос в том, каковы принципы, лежащие в основе этой структуры. Ведь очевидно, что для каждой культуры, коль скоро культуры значительно отличаются друг от друга, эти принципы свои, неповторимые. Вот эти принципы и изучает психологическая антропология.

Будучи «**полем действия**», культура предоставляет возможности действия и, кроме того, определяет условия для действия; она обозначает цели, которые могут быть достигнуты определенными средствами, устанавливает границы для правильного, возможного, а также отклоняющегося поведения. Отношение между различным материалом, а также идееформирующими содержаниями культурного поля действия является системным; трансформации в одной части системы могут

иметь отклик в любой другой части. Как поле действия культура не только включает и контролирует действие, но также постоянно трансформируется им; поэтому культура является как **процессом**, так и структурой.

Как реальности внешнего мира становятся культурными реальностями, более того, внутрипсихическими культурными реальностями, «значимыми системами»? Ведь с точки зрения психологической антропологии не только различные объекты внешнего мира имеют в различных культурах различные значения, но и не все эти объекты вообще получают значения, не все становятся «значимыми системами». В психологической антропологии используется понятие «**поток материала**», которое означает внешнюю реальность, любые феномены и вещи, которые не являются компонентами «значимых систем», не являются артефактами. Составляющие «потока материала» не имеют своих значимых репрезентаций, остаются за пределами восприятия человека, как лежащие вне его интенционального мира, не соответствующие ему. Само социокультурное окружение является интенциональным миром. Для того чтобы они начали восприниматься человеком, они должны стать артефактами, «значимыми системами» — **смысловыми комплексами артефактов**, которые могут быть включены в «поле действия». Таким образом, «поток материала», чтобы стать компонентом «поле действия», то есть культуры, должно пройти через определенную операцию, которая совершается в голове у человека, то есть стать содержание культурного «поля действия», «интенционального мира».

Итак, как реальности внешнего мира становятся внутрипсихическими культурными реальностями? Часть элементов материального потока проходит этот путь автоматически в процессе **трансмиссии**. Ребенок усваивает культурные сценарии, а в процессе усвоения сценариев — их составные части: от отдельных артефактов до **культурных схем и моделей действия. Культурный сценарий** — развернутая во времени культурная схема. По мере того как дети вовлекаются в совместные с другими людьми интерпсихические акты, в частности в диалог, эти акты постепенно становятся для них интрапсихическими. Дети интериоризируют (как выражался Л. Выготский), или присваивают (как выражается Б. Рогофф), ин-

формацию и способы мышления из своих взаимодействий с другими людьми. В сценариях имеется социальная и культурная информация об общественных взаимодействиях. Кроме того, социальный контекст влияет на использование самих сценариев. Каждое событие культурно определено. Более широкий социальный контекст также влияет на представление о событии теми культурными конвенциями, которые являются общими для носителей данной культуры. Многие значения по умолчанию, а также факультативные действия в представлении о событии существуют как глобальный культурный уровень. Таким образом, усваивая культурные сценарии, ребенок усваивает и окружающие его артефакты, и модели взаимодействия, и окружающее его интенциональное содержание **культурного поля** действия, в котором ему предстоит жить.

Причем поскольку человек «научается» определенному способу восприятия, участвуя в культуре, конкретнее, участвуя в разнообразных «сценариях», то есть в процессе деятельности, психологическая антропология рассматривает восприятие и деятельность как два взаимосвязанных процесса. Таким образом, очевидно, что **структурно-образующие компоненты культуры являются парадигмами восприятия, определяющими характер деятельности человека в мире**. Причем очевидно, что такого рода парадигмы, определяющие структуру и отчасти само содержание культуры, являются неосознаваемыми, поскольку в противном случае человек мог бы произвольно конструировать для себя культуру, и культура перестала бы быть культурой, то есть чем-то объединяющим большую или меньшую группу людей. Такие парадигмы можно представить себе в качестве интериоризированного и неосознаваемого **обобщенного культурного сценария**. Этот сценарий накладывается на любые конкретные ситуации, предопределяя характер их восприятия и характер человеческой деятельности в каждом конкретном случае.

Итак, с нашей точки зрения, во-первых, значение формируется в процессе сложного взаимодействия индивидов, а именно в процессе реализации сценариев и в процессе дискурса, во-вторых, оно связано с бессознательными установками личности на определенные

действия, формирующими целостный модус личности и связанными с «интенциональным миром» этой личности. В свою очередь установки, а следовательно и модус личности, связаны со «значимыми системами». «Значимые системы» определяют репрезентации — иначе культура потеряла бы целостность. Но и репрезентации определяются «значимыми системами» в ходе реализации «культурных сценариев». Кроме того, и сами «сценарии» определяются представлениями о действии и взаимодействии, являющимися компонентами установок.

Таким образом, другая часть элементов «потока материала» усваивается посредством константных комплексов восприятия, которые корректируют человеческий процесс восприятия, вставляя его в культурно-обусловленные рамки — в этом заключается их адаптивная функция. (**Любая репрезентация, таким образом, адаптирована к культуре.**) Получив репрезентацию в человеческом мышлении, объект или явление становится артефактом. Они могут рассматриваться как артефакты, то есть как специфические психические процессы, регулируемые социокультурной деятельностью человека, являются продуктом культурной деятельности человека и могут быть представлены как культурно-обусловленные бессознательные элементы человеческой психики.

Итак, в основании культуры лежит представление о взаимодействиях, но, в отличие от конкретного культурного сценария, не о конкретных альтернативах взаимодействий, а о структуре взаимодействия (включая всю допускаемую рамками культуры альтернативность) в принципе. Репрезентации являются следствиями этих бессознательных комплексов, вбирающих в себя бессознательные модели взаимодействия, аккумулированные в процессе культурной деятельности и разворачивающиеся затем в различных сценариях как их культурные компоненты. Поэтому мы вводим понятие «**комплекса культурных констант**»*, которые в своей совокупности представляют сложную психологическую структуру: интериоризированный обобщен-

* В других наших работах мы использовали термин «этнические константы», однако поскольку слово «этнический» в психологической антропологии не употребляется, мы заменяем его понятием «культурный», которое в данном антропологическом контексте является абсолютно синонимичным.

ный культурный сценарий. В нем выделяется ряд компонентов, которые могут быть названы культурными константами, такие как «источник добра», «источник зла», «образ покровительствующей силы», «образ противодействующей силы», «образ мы или образ коллективности» (в частности, принцип связи между индивидами), «образ поля действия», «образ условия действия», «образ источника действия», «образ способа действия» и т. п. Но важны не столько сами эти «образы», сколько их диспозиция, способ их взаимосвязи и взаимодействия — то, что можно назвать «**бессознательным культурным полем**». Это еще не «интенциональный мир», а только его каркас. Обобщенный культурный сценарий может воплощаться во множестве внешне непохожих событийных сценариев.

Комплекс культурных констант — это та призма, сквозь которую человек смотрит на мир, в котором должен действовать, основные парадигмы, определяющие возможность и условия действия человека в мире, вокруг которых выстраивается в его сознании вся структура бытия. Поэтому комплекс культурных констант — это одновременно и **комплекс констант культурного (интенционального) восприятия**. Благодаря им человек получает такой образ окружающего, в котором все элементы мироздания структурированы и соотнесены с самим человеком. Центральной посылкой психологической антропологии является утверждение о существовании глубинной связи между конкретным окружением, в котором существует человек, и фундаментальными отличительными категориями его разума: окружение человека наполнено приспособлениями, орудиями поведения предыдущих поколений в овеществленной и идеальной форме. В этом, прежде всего, и состоит **функция культуры как специфического средства человеческой адаптации**. Культура понимается как специфический способ человеческой деятельности, способ существования людей, имеющий адаптивную и когэнтропийную природу. Термин «**способ деятельности**» понимается в широком значении, он не сводится к навыкам, умению, а предполагает также и охват многообразных объективных средств осуществления активности людей. Культуры представляют собой исторически выработанные способы деятельно-

сти, благодаря которым обеспечивалась и обеспечивается адаптация различных народов к условиям окружающей их природной и социальной среды. Комплекс культурных констант следует понимать как совокупность представлений о способе и характере действия человека в мире, чем и является интериоризированный обобщенный культурный сценарий.

Культурные константы не субстанциональны, т. е. касаются не самих по себе объектов мироздания, а операциональны, т. е. относятся к образу действия человека по отношению к объектам мироздания. Это система фиксированных установок, которые в одном своем аспекте могут выступать как артефакты — модели действия, в другом — как когнитивные артефакты. Культурные константы одновременно и провоцируют нашу активность в мире, и направляют ее, и предопределяют наше восприятие мира. Это то, что стоит за интенциональностью культурных миров. Своего рода когнитивная схема, которая охватывает целостный образ мира, отражая взаимоотношения его объектов. Но будучи «интенциональной» схемой, она специфична для каждой культуры и не может претендовать на объективность. Скорее, будучи принципиально внелогичной и конфликтной в себе самой, она может создавать у своих носителей иллюзию объективности картины мира («интенционального мира»), построенной на ее основе. Следовательно и обобщенный культурный сценарий также **внелогичен** и противоречив. Внелогичность его отчасти объясняется его адаптировать внешнюю реальность, сделать ее более **комфортной** для людей за счет **искажения ее восприятия** и рационализации (в частности, «интенциональной» концентрации зла в четко осознаваемом источнике, чтобы зло не ощущалось разлитым по миру). Получается, что **механизм рационализации** делает реальность внерациональной. Будучи внерациональной, реальность неминуемо оказывается **противоречивой**, что **побуждает человека к действию**. **Когнитивный артефакт** получает таким образом **мотивационную силу**, заставляя человека действовать в адаптированным с помощью культурных констант, но внутренне противоречивом мире, для того чтобы **минимизировать эти противоречия**. Так когнитивный артефакт превращается в уста-

новку, неосознаваемую потребность в определенной деятельности.

Таким образом, интериоризированный (**имплицитный**, неосознаваемый) **обобщенный культурный сценарий** оказывается комплексом культурных констант, системой образов, которая описывает **арену деятельности** человека как члена того коллектива, который является для него первичным «мы». А если так, то создается основание для того, чтобы внешняя (интенциональная) конфликтность отреагировалась «**драматизированным**» образом (мы пока не говорим о **внутренней конфликтности**, которая задается самим принятием интенциональной реальности, **бытием в качестве «интенциональных личностей»**, а лишь о конфликтности, вписанной в рамки интенционального мира), через взаимодействие «**образов**», имеющих в каждой культуре неповторимые особенности. Каждый из «образов» имеет собственный характер и состоит в определенных отношениях с другими «образами». Через их посредство в каждой культуре складывается канон восприятия реальности — комплекс культурных репрезентаций. **Активность человека с этой точки зрения предстает как взаимодействие «образов».** Само пространство имеет свои «образные» черты, которые согласуются с «образом мы» и с другими компонентами той схематизации мира, которая происходит в интенциональной психике. Реконструкция системы культурных констант будет выглядеть как динамическая модель взаимодействия «образов»; культурными константами являются именно эти взаимосвязи. Человек строит свое поведение как бы внутри этой системы взаимосвязей и взаимодействий, ощущая себя одним из компонентов этой находящейся в непрестанном движении системы. Именно в этом контексте формируются его фиксированные установки. Именно такое видение мира формирует культура. Именно интенциональную мотивацию интенционального движения она мотивирует и направляет, именно в этом смысле она является специфическим способом деятельности.

Однако вернемся к тому, что мы назвали обобщенным культурным сценарием и культурными константами, которые в одном своем аспекте представляют

когнитивные артефакты, а в другом являются мотивационными схемами и фиксированными установками, определяющими избирательность восприятия и направленность действия. Когда мы говорим об «образах», задаваемых культурными, константами и о драматизированных схемах, речь идет не о мифологической схеме! Все эти образы имеют лишь формальные, «технологические» — не содержательные, не проблемные — черты. Как объяснить это более просто? Скажем, в некоем литературном жанре по его законам должны иметься те или иные персонажи: злодей, рыцарь и т. п. В каждом конкретном произведении эти персонажи имеют собственные имена и индивидуальные черты, но при этом сохраняется тот набор характеристик персонажей и моделей отношений между ними, та динамика сюжета, которая требуется спецификой жанра. В общем и целом культура создает подобный канон восприятия мироздания. Она задает такие парадигмы восприятия, что все объекты внешнего мира либо встраиваются в выработанные ею образы, культурные константы, подвергаясь при этом более или менее значительным искажениям, либо вовсе не воспринимаются человеком. Меняется жизнь социокультурной системы, меняются культурные, политические, экономические условия, в которых он живет. А значит меняется и тот внешний опыт, который народ должен воспринимать и упорядочивать. Возникает как бы новая пьеса, написанная в соответствии с тем же каноном, но на новом материале. Картины мира будут сменять друг друга, но благодаря этническим константам их структура в своем основании будет оставаться прежней. **Один интенциональный мир сменит другой, но общая их подоплека останется прежней, внелогической, построенной на тех же культурных константах в той же их диспозиции, сохранится тот же скелет культуры, только «мясо», которое покроет этот скелет, будет уже другим.** «За десятилетие папуас может полностью отойти от традиционного представления о космосе, принятого в его племени, пройдя при этом несколько этапов. Так, миссионер может убедить его, что источником могущества белого человека является Библия... Через пять лет папуас уже голосует за кандидата в депутаты палаты представителей, ста-

новится совладельцем грузовика и узнает о высадке человека на Луну, которую он еще десять лет тому назад воспринимал как тотемное божество. Остается загадкой, ***как человек может справиться с такими хаотичными сдвигами в области сознания и не сойти при этом с ума?»*** — задавались тридцать лет назад вопросом может быть, основным для антропологии, Р. и Ф. Киссинги. А потому и не сходит, что сдвиги не хаотичные. Культурными константами являются не содержательное наполнение «образов», а общие приписываемые им характеристики. Конкретное наполнение этих парадигм может меняться, и тогда возникают новые модификации образа мира. Но их наполнение в любом случае будет таким, что общие характеристики этих образов, их диспозиция, представления о модусе действия останутся неизменными. Это константы, вокруг которых и кристаллизуется этническая традиция в различных ее модификациях.

Можно сказать, что они подобны **грамматическим парадигмам**, из которых должна быть составлена структура предложения. Эти парадигмы выстраиваются в определенном порядке (образуют как бы форму предложения), при этом заполняются конкретным содержанием. **Обобщенный культурный сценарий может реализовываться во множестве различных конкретных сценариев**, которые будут иметь общие ключевые элементы и взаимосвязи в зависимости от обстоятельств.

Культурные константы никогда не осознаются человеком. Они — инструмент упорядочения и рационализации опыта, полученного из внешнего мира. Та картина мира, которая выстраивается в сознании людей на их основе, может быть подвергнута критике, но сами культурные константы никогда не становятся для человека предметом суждений, просто потому, что он их не видит. Здесь свою роль играют защитные механизмы человеческой психики. Благодаря их действию культурные константы никогда не обнаруживают своего содержания непосредственно в сознании своих носителей; они всегда всплывают лишь в виде представлений по поводу каких-то определенных проблем или объектов, то есть в форме максимально конкретизированной. Проходя через **защитный барьер** человеческой психи-

ки, культурные константы как бы дробятся: в зону сознания они вступают не как правило, общее для множества самых различных явлений, а как представление о наиболее удобном способе действия в данном случае. Более того, формы конкретных проявлений культурных констант могут быть столь пестры, разнообразны, что увидеть за ними общую закономерность порой действительно трудно. Многообразие форм проявления культурных констант обеспечивает их максимальную неуязвимость. В случае очевидного противоречия культурных констант реальности под угрозу ставятся не сами этнические константы, а конкретные формы их выражения. Некая поведенческая норма может быть откинута индивидом или обществом как несостоятельная, но бессознательная подоплека этой нормы остается незадетой и найдет свое отражение в других формах. В период смены модификаций традиционного сознания культурные константы просто меняют свою одежду.

Наполнение культурных констант конкретным содержанием представляет собой сцепление бессознательных образов с фактами реальности, или, если говорить на языке психоаналитиков, представляет собой **трансфер — перенос бессознательного комплекса на реальный объект.** Это сцепление может быть более или менее прочным и сохраняется до тех пор, пока данный объект может нести такого рода нагрузку внутри картины мира и опыт этноса не начинает явно расходиться с реальностью. Тогда последует новый трансфер — на другой объект. Так происходит формирование конкретного «образа защитника» и «образа врага» (безразлично, персонифицированных или нет). Аналогичным образом происходит явление, которое можно назвать **автотрансфером**: человек приписывает себе те качества, которые заложены в бессознательном «образе себя» (концепции «мы» и концепции «я»). **Из потока материала черпаются новые элементы**, ранее остававшиеся незамеченными, игнорируемыми, и они становятся значимыми системами, а то, что раньше составляло содержание значимых систем, либо сохраняет свой статус, но уже как история и археология, либо, отбрасываясь, **превращаются в поток материала**.

В каждом случае трансфер и автотрансфер совершаются синхронно, так что на реальную действитель-

ность переносятся не только характеристики бессознательных образов, но и их диспозиция и взаимодействие. Таким образом, постоянной чертой любой картины мира, присущей **социокультурной системе** в различные исторические периоды, является ее баланс: **соотношение «сил добра» и «сил зла» не меняется**. Такой баланс во многом определяет «карту» картины мира: если внешняя угроза возрастает, то соответственно либо увеличивается представление о собственном могуществе, либо дополнительная психологическая нагрузка падает на «образ защитника» в любой его форме. Последнее зависит, в свою очередь, от имеющихся в наличии потенциальных объектов трансфера и от диспозиции «образа себя» и «образа защитника». **Структура отношений между бессознательными образами переносится на реальный опыт и определяет способ действия людей.** Они действуют в соответствии с перенесенными ими на себя качествами, в рамках представления о коллективе и его внутренних качествах и связях, заложенных в их бессознательном.

Тот **объект, на который совершается трансфер**, становится особо значимым в данном варианте **традиции** (или в нескольких вариантах: иногда трансферы могут быть очень прочными и сохраняться сотни лет). Вокруг объектов трансфера и организуются все прочие элементы реальности, образуя в картине мира полюса «добра» и «зла» и «**нейтральное поле**» — «поле действия». К этим **значимым объектам** стягиваются все **смысловые связи картины мира**, они же задают **сюжет** в жизни общества, поскольку через их посредство на реальную действительность проецируется тот конфликт между «источником добра» и «источником зла», который представлен в данной культуре. Эти объекты становятся ключевыми на арене действия, как бы точками отсчета.

В совокупности культурные константы представляют как бы **первичную формализованную модель действительности**, или, точнее, **модель действия сообщества людей** (образа «мы») в мире. При этом и сама социокультурная система подлежит восприятию через определенные парадигматические формы — как и любой другой объект, находящийся в мире. Поэтому мо-

дель действия человека (или сообщества людей) — это модель человеческого взаимодействия, **модель внутрикультурного взаимодействия, самоорганизации**.

Трансфер может пониматься в двояком значении. С его помощью выстраиваются конкретные культурные сценарии, коим нет числа, и некий глобальный сценарий, который мы называем «**картиной мира**». При этом следует отметить, что если культурные константы мы не можем определить как схемы в принятом сегодня толковании этого термина, то реальности, относящиеся к картине мира, как она представлена в психике человека, являются именно **схемами** — то есть когнитивными структурами, внутри которых происходит интерпретация мира. Важной характеристикой схем является то, что они допускают ранг возможностей. Схема является процедурным средством, которое человек использует, чтобы осуществить интерпретацию; она не есть что-то проинтерпретированное, даже если данный результат интерпретации является типичным и встречается часто. Кроме того, схемы интенциональных объектов (в нашей модели — объектов трансфера культурных констант) сами обладают мотивационным действием. **Когниция схемы** предполагает **прямой путь связывания культурных и психологических процессов. Культура является одним из важнейших источников человеческих схем, и схемы играют центральную роль в большинстве психологических процессов.** Схема является способом связи культуры с другими психологическими процессами, которые более или менее прямо влияют на деятельность людей.

Чем в этом случае являются культурные константы? Их можно определить как когнитивные артефакты, мотивационные схемы и **фиксированные установки**, определяющие целостный модус личности. Однако все эти три определения являются скорее производными. Мы определяли их также как **интериоризированный обобщенный культурный сценарий**, который детерминируют пять выделенных нами выше типов артефактов: материальные артефакты (поскольку только в контексте обобщенного культурного сценария они приобретают свои значения), идеальные артефакты, когнитивные артефакты, представляющие со-

бой репрезентацию или схему объекта в голове человека, модели действия с артефактами и «интенциональные миры», а также культурное пространство действия, включающее рамки действия — «образы», о которых мы говорили выше. Комплекс культурных констант в этом случае выглядит как культурно-детерминированный **ментальный сгусток**, который, выражаясь в **интериоризированном обобщенном культурном сценарии**, определяет всю деятельность человеческого мозга, является его «**процессором**».

Следует подчеркнуть, что мы представляем «процессор» именно как обобщенный сценарий, **специфичный для каждой культуры**. Такой подход позволяет нам с легкостью разрешить два вопроса: тот, который касается проблемы **контекста**, и тот, который касается проблемы **культурной трансмиссии**. Поскольку сам процессор задает взаимосвязи и взаимодействия объектов, мотивацию и направленность деятельности человека уже в контексте объектов интенционального мира, то вопрос о том, как формируется культурный контекст, отпадает сам собой. Вопрос о культурной трансмиссии решается относительно просто. Поскольку ребенок усваивает множество обыденных сценариев, отражающих принципы взаимодействия между людьми в его культуре, в его голове откладываются обобщенные черты, определяющие это взаимодействие. Причем принципы взаимодействия могут быть общими на микро-, и макроуровне. Есть общие черты в том, как человек осваивает купленный им участок земли и как народ осваивает приобретенную им в ходе военных действий территорию.

Все это крайне важно для построения модели функционирования культуры и культурно-обусловленной деятельности людей.

Теперь мы должны подойти к вопросу о «распределительной модели культуры». На основании культурных констант формируется совокупность отличающихся друг о друга картин мира. **Ценностная ориентация** является материалом, на основании которого кристаллизуется та или иная культура. Культурные константы не содержат в себе представления о направленности действия и его моральной оценки. Направленность действия задается ценностной ориентацией.

Культурные константы и ценностная конфигурация соотносятся как способ действия и цель действия.

Каждая **социокультурная система** в какой-то мере адаптирует более широкую культурную традицию, но сами по себе культурные константы нейтральны по отношению к той или иной ценностной ориентации. Какую систему ценностей принимать — волен выбирать человек. **Культура детерминирована потребностью человека в психологической адаптации**, так же как деятельность по жизнеобеспечению социокультурной системы детерминирована его потребностью в физиологической адаптации к окружающей среде. Например, зрение и физиологически, и психологически жестко детерминировано, и существуют вполне определенные законы зрительного восприятия, но куда человеку смотреть — это его выбор. Таким образом, картину мира («интенциональный мир») можно рассматривать как производную от культурных констант с одной стороны и ценностей ориентации с другой. Культурные константы неизменны на протяжении всей жизни данной социокультурной системы, а ценностная ориентация может меняться, она является результатом свободного выбора людей.

Наличие у различных членов социокультурной системы и их **социально-функциональных групп** различных ценностных ориентаций неизбежно ведет к тому, что **социокультурная система не имеет единой картины мира** — единого интенционального мира,— а только **комплекс взаимосвязанных** (имеющих один и тот же «каркас» — систему культурных констант) интенциональных миров. Например, в культуре может существовать некоторый константный с точки зрения **технологических, внесодержательных характеристик** «образ покровителя», но на кого этот образ будет перенесен, зависит от идеологических доминант носителей данных культурных констант. Другое дело, что при этом тот (или то — если речь идет о чем-то неодушевленном), кто служит объектом трансфера, видится через призму, которую формируют культурные константы.

С картиной мира связан и еще один компонент — **культурная тема**, являющаяся центральной для данного народа. Те понятия или **институции**, которые становятся культурными темами, так или иначе связа-

ны с религиозными представлениями, характерными для той или иной культуры, или, точнее было бы сказать, с формами социальной интеграции, получившими в данной культуре религиозное обоснование. Более **правильно было бы рассматривать культурную тему (этос культуры) как тип устойчивого трансфера**, который отражает парадигму «**условия деятельности**» в психике носителей культуры. Культурная тема, будучи результатом устойчивого (что вовсе не означает — неразрушимого) трансфера, **включается в картины мира различных внутрикультурных групп**, а следовательно, в различные ценностные системы и в ходе истории народа может представать в различных, **вплоть да взаимопротивоположных, интерпретацях**. То или иное восприятие центральной культурной темы зависит от ценностных ориентаций членов социокультурной системы и их социально-функциональных групп.

Культура оказывается распределенной между своими носителями. Культурные константы посредством процесса трансфера переносятся на различные объекты действительности. Эти трансферы являются устойчивыми в большей или меньшей степени. В наибольшей — те, которые связаны с парадигмой «условия действия» и становятся доминирующими культурными темами общества. На базе одних и тех же культурных констант формируется целый комплекс картин мира, в каждой из которых эти культурные темы интерпретируются различным образом.

Мы видим, что культура представляет собой довольно сложную систему. Можно предположить, что распределение культуры, основанное на единых культурных константах, **расщепление культурной темы имеет свое функциональное значение**. Если система культурных констант представляет собой одновременно и модель, на основании которой носители культуры действуют в мире, и модель их взаимодействия друг с другом, то распределение культуры является чем-то вроде **пускового механизма самоорганизации социокультурной системы**. Деятельность в мире и самоорганизация — две стороны одной медали. Культурная система посредством динамического восприятия окружающего мира упорядочивает не только внешнюю

реальность, но и себя в качестве компонента этой реальности.

Если в картине мира реальность предстает человеку как арена действия, то неудивительно, что она представляет собой систему, в который **поддержание равновесия возможно только, если она находится в динамическом состоянии**. Вы упадете вместе с велосипедом, если будете без движения сидеть на седле, как если бы он был трехколесным. Если вы поставили ноги на педали, педали надо кругить.

Культурные модели (паттерны), регулирующие характер социокультурной активности членов в мире и их взаимодействие между собой, следует назвать **адаптационно-деятельностными сценариями**. Он формируются на основе **интериоризированного обобщенного культурного сценария**, который преломляется соответствующим образом в конкретных ситуациях. Адаптационно-деятельностные сценарии различных **внутрикультурных групп** находятся во взаимодействии, в процессе которого для каждой из групп происходит коррекция объектов трансфера, а именно снижение интенсивности «источника зла», усиление «образа мы» и «образа покровителя». Реализация адаптационно-деятельностных сценариев, присущих той или иной культуре, связано с **«проигрыванием» на материале данной модели тех или иных аспектов культурной темы**. Благодаря своей **«драматизированной», диалоговой структуре** адаптационно-деятельностная модель строится на взаимодействии различных внутрикультурных групп и, следовательно, различных вариаций традиции. Адаптационно-деятельностный сценарий можно представить в качестве своеобразного **алгоритма действия**, а значит — своеобразного артефакта. Адаптационно-деятельностный сценарий, если так можно выразиться, технологичен. Он — **алгоритм взаимодействия различных частей социокультурной системы**, может реализовываться на самом различном материале, и за различными его реализациями не всегда легко увидеть единое основание. Он лишен и какого-либо идеологического обоснования — люди действуют в соответствии с адаптационно-деятельностным сценарием потому, что им удобно действовать именно так. А уже постфактум они тем или иным способом обосновывают свои действия.

Если картина мира, производная от комплекса культурных констант, является принципиально динамичной системой, значит в ней заложено **изначально конфликтное восприятие мира**. Очевидно, в ней предзадан также и конфликт между «образом мы» и «источником зла». Но **внутренне конфликтно и восприятие своей культуры**, своего общества, поскольку оно не однородно и не встраивается так уж легко в «образ мы». Существование внутри социокультурной системы различных картин мира, имеющих в своем основании общие культурные константы, но различные ценностные системы, различные интерпретации основных культурных тем ведут к тому, что **внутри социокультурной системы неизбежен конфликт**.

Но раз система **культурных констант задает определенные взаимоотношения различных частей социокультурной системы**, то задается и сама структура этого конфликта, который оказывается «мотором», поддерживающим необходимый для выживания (а выживание, адаптация всегда понимается в неразрывной связи с расширением сферы деятельности) динамизм социокультурной системы. Это означает, что **внутрикультурный конфликт функционален**.

Это модель **взаимодействия внутрикультурных социально-функциональных групп**, в том числе и тех, которые **находятся в конфликте** между собой и не могут иметь никаких договоренностей, действуют синхронизировано, повинуясь ритмам **функционального внутрикультурного конфликта** (что объясняется тем, что в основе всех частных сценариев действия лежит неосознаваемый членами социокультурной группы интериоризированный обобщенный культурный сценарий, представленный в виде взаимодействия культурных констант и отраженный в картине мира каждой из внутрикультурных групп, составляющих социокультурную систему). Каждая группа действует сама по себе в своем «интенциональном мире», и кажется, правая рука не знает, что делает левая. Акт за актом как бы разыгрывается **драма**, каждое действие которой кажется изолированным и не имеющим отношения к целостной структуре, но все вместе они приводят к созданию новых общественных институций, да-

ющих социокультурной системе в целом возможность **конструктивной деятельности**. Конечно, для внешнего наблюдателя действия в соответствии с адаптационно-деятельностной схемой могут показаться излишне усложненными и многоэтапными. Но здесь встает вопрос не только рациональности действий, но и их психологической комфортности, а также интенциональной логики. Алгоритм действия членов социокультурной системы соответствует их восприятию мира. Поскольку в картине мира реальность всегда схематизирована, а значит искажена, то и действия людей с объективной точки зрения могут быть **непрямолинейными**. **Человеческое действие**, становясь культурным феноменом (артефактом), должно быть вписано с общую структуру бытия, а потому его рациональность понятна только внутри логики данной культуры.

Любая **идеология**, принимаемая социокультурной системой, адаптируется на основании тех же принципов, что и представления **о природном окружении**. И внешнее природное окружение, и воспринимаемая народом ценностная, идеологическая система с антропологической точки зрения — явления одного порядка. Это **внешняя среда**, природная и социокультурная. И то, и другое требует **приспособления**. И то, и другое в восприятии народа определенным образом рационализируется. Элементы и того, и другого могут становиться объектами трансфера этнических констант. Эти трансферы могут быть общими для всей социокультурной системы, а могут быть присущи только одной или нескольким из внутрикультурных групп. Становясь объектом трансфера культурных констант, идеология превращается в «**декорацию**», изображающую «поле действия» социокультурной системы.

Однако когда мы имеем дело с живым этнографическим и историческим материалом, мы видим и чувствуем, что нарушение функционального конфликта часто вызывается тем, что та или иная форма существования социокультурной системы, тот или иной способ его функционирования, может быть, с точки зрения адаптации к окружающей природной и социальной среде почти безукоризненный, оказывается лишенным своего **смысла**, своей **идеальной подопле-**

ки, выраженной в основной культурной теме. А значит, важна не только адаптационная функция внутрикультурного конфликта, но и тот факт, что через посредство этого конфликта обыгрывается некоторое **существенное для социокультурной системы содержание**. И само это опробование, **«игра»** с этими смыслами, «ценностями», также является компонентой внутрикультурного процесса.

Итак, подведем итоги. **Что такое культура с точки зрения психологической антропологии?** Это **комплекс «значимых систем»** различной степени сложности, как осознаваемых, так и неосознаваемых, то есть совокупность ментальных составляющих артефактов, сердцевину которых представляет **обобщенный культурный сценарий** (система культурных констант), ибо именно в связи с ним различные предметы и действия приобретают в культуре свое значение: от **когнитивных схем** различных вещей до **событийных сценариев**, от предметов, относящихся к **материальной культуре**, до **алгоритмов действия** с ними, от простых **инструкций** до сложнейших **механизмов самоорганизации** популяций носителей данной культуры (социокультурных систем), от **«интенциональных миров»** до **«интенциональных личностей»**. **Ядро культуры**, обобщенный культурный сценарий, состоит, как и всякий сценарий, из компонентов, которые определяют цель, направленность, условие действия (причем **условие действия** является его важнейшим компонентом и эксплицитно часто выражается в качестве центральной **культурной темы**, **этоса культуры**) и **характер взаимодействия** участвующих в его воплощении лиц. В соответствии с обобщенным культурным сценарием происходит **распределение культурных ролей** или **распределение культуры**. Он определяет **характер восприятия действительности** (модус интенциональности) и **механизмы модификаций и трансформаций социокультурной системы**, являющейся его носителем. Трансмиссия культуры из поколения в поколение осуществляется посредством усвоения огромного комплекса событийных сценариев и **конденсации в психике человека основных принципов взаимодействия**, характерных для данной культуры. Точно так же как ребенок предрасположен к усвоению языка, он предрасположен и к ус-

воению культуры и интериоризации ее центральных элементов. При этом мы исходим из того, что **принципы взаимодействия на микроуровне и макроуровне коррелируют между собой**. То, как человек оформляет лист своей рукописи, имеет сходные элементы с тем, как народ осваивает новое для него пространство. Все элементы, связанные с центральным культурным сценарием, представляют собой **культурное поле — поле человеческой деятельности**. Культура имеет **адаптивную функцию**, делая посредством коррекции восприятия мир более комфортным для человека, **деятельностную (мотивационную) функцию**, представляя мир как объект деятельности человека, **коммуникативную**, превращающую мир в средство коммуникации и создавая условия для распределения культурных ролей и их адекватного взаимодействия, и **функцию самоорганизации**, представляющую социокультурной системе возможность **реструктуализации** в ответ на внешние изменения, вызовы или угрозы. **Культура — принципиально динамическая система**. В самом обобщенном культурном сценарии заложен **функциональный конфликт**, который позволяет социокультурной системе сохранять только **динамическое равновесие**, т. е. находится **в постоянной функционально-конфликтной коммуникации и во взаимодействии** внутрикультурных групп, что позволяет **механизмам адаптации и трансформации** находиться всегда в «рабочем» состоянии.

Социокультурная система представляет собой **совокупность носителей данной культуры**, которые **объединены** прежде всего **общим интериоризированным обобщенным культурным сценарием**, позволяющим им в любых ситуациях сохранять необходимый уровень коммуникации и взаимодействия. Именно нормальное функционирование функционального внутрикультурного конфликта и свидетельствует о дееспособном состоянии социокультурной группы (ибо в этом случае культура полноценно выполняет все свои функции), а круг лиц, способных принимать в нем участие, очерчивает **границы социокультурной группы**.

Перспективой развития антропологии нам представляется создание теории, которая не только объяс-

няла бы культурно-обусловленное видение мира, влияние последнего на деятельность человека (или, наоборот, влияние деятельности на восприятие мира), соотношение между ментальными значениями и внешней реальностью, распределение культуры и ее адаптивные, мотивационные, коммуникационные, распределительные функции, но и, основываясь на фундаменте культурно-психологического понимания человеческой психики, объясняла бы функционирование этноса как социокультурной системы, подвижной, живой, постоянно меняющейся, способной преодолевать кризисы и реструктурироваться в соответствии с актуальными потребностями. Следует подчеркнуть, что такая перспектива требует особой тщательности проработки понятия «культура», чтобы избежать скатывания в беллетристику типа постмодерна.

В учебном пособии мы подробно изложим историю формирования концепций и идей психологической антропологии и еще более подробно — весь спектр ее современных концепций, ее сегодняшние актуальные проблемы, и сформулируем перспективы ее развития.

Раздел 1.
ИСТОРИЯ АНТРОПОЛОГИИ (1910–1980)

В поисках «национального характера»...

В сказке замечательного английского писателя Клайва Льюиса о стране Нарнии, где живут говорящие звери, гномы, великаны, барсук по имени Боровик утверждает: «Мы, звери, не меняемся».

Сказочные говорящие звери из поколения в поколение помнят что-то самое важное, свою сущность. А мы, люди?

То, что характер народа меняется с переменой социальных, политических, природных условий его существования, кажется бесспорным, и мы знаем бесчисленное множество тому примеров. Более того, меняется само восприятие мира, себя в мире, самосознание... Однако столь же бесспорно и то, что каждый народ, как бы не изменилась его жизнь, остается самим собой, и никто не сомневается, что те, кого мы видим сегодня, дети своих отцов и внуки своих дедов. Потому что говорят на том же языке? Потому что продолжают те же традиции? Потому что обрабатывают ту же землю? Только ли?

Что меняется в сознании народа со временем и что остается неизменным? Что остается неизменным, даже когда кажется, будто народ полностью переродился и притом очень быстро, за 2—3 поколения?

Вопрос, который мы ставим здесь, более сложен, чем это кажется на первый взгляд, поскольку невозможно в строгом смысле слова доказать, что «национальный характер», «этническая картина мира», «этнический менталитет» существуют в действительности и могут быть зафиксированы научными средствами.

Я, как и большинство культурных антропологов, идущих в своих исследованиях не от теории, а от эмпирики, пережила шок, связанный с осознанием того, сколь по-разному видят мир различные народы. «Первая заповедь, которая должна быть усвоена этнографом-практиком, — писала Маргарет Мид, — гласит: очень вероятно, что ты столкнешься с новыми, неслыханными и немыслимыми формами человеческого поведения»[1]. И это относится не только к экзотическим народам. Своеобычность видения мира и логики поведения народов, входящих в нашу собственную цивилизацию, с которыми сталкивается исследователь, погружаясь в изучение той или иной этнической культуры, изумляет еще больше, поскольку столь значительное разнообразие кажется здесь неожиданным.

Однако существование этнической специфики, имеющей самые различные формы выражения, — факт, который не должен был бы вызывать споров. Попытки литературного описания характеров различных народов идут от Феофраста и продолжаются до сих пор[2]. Широко распространенное убеждение, что «члены различных наций имеют в целом некоторые общие психологические характеристики»[3] могло бы быть неоспоримым, если бы между учеными существовало хоть мало-мальское согласие в том, о каких, собственно, «некоторых психологических характеристиках» здесь идет речь. «Наблюдение, что народы различны, — общее место. Но без ответа остается вопрос: действительно ли эти различия являются национальными различиями, то есть характеристиками национальной популяции как целого? Являются ли эти характеристики специфическими для нации, то есть разнятся ли они от одной нации к другой?» — задавали вопрос в шестидесятом году антропологи Х. Дайкер и Н. Фрейда[4]. В конце же шестидесятых А. Инкельс

---

[1] *Мид М.* Культура и мир детства М : Главная редакция восточной литературы, 1988. С. 8

[2] *Barzini L.* The Italians. New York: Atheneum, 1964 Smith H The Russians. New York: Ballantine, 1977.

[3] *Bock Ph.K.* Continuities in Psychological Anthropology. San Francisco· W.H. Freeman and Company, 1980.

[4] *Duijker H.C.J., Frijda N.H.* National Character and National Stereotypes: Confluence. Amsterdam: North-Holl Publishing Company, 1960, p. 31

и Д. Левинсон делали уже вполне пессимистичный вывод: «При нашем нынешнем ограниченном состоянии познания и исследовательской технологии нельзя утверждать, что какая-либо нация имеет национальный характер»[1]. Однако очевидно, что способность науки улавливать то или иное явление зависит от того, как ученый ставит свой вопрос. Поэтому задача состоит в том, чтобы понять, какие именно особенности «национального характера» в принципе могут поддаваться научной фиксации. Ведь несмотря на все разочарования и пессимизм предыдущих исследователей принять за истину утверждение, будто «национальный характер» не более, чем фантом, кажется невозможным, и нам остается только вновь двинуться вперед и попытаться переформулировать вопрос психологической антропологии таким образом, чтобы на него можно было получить ответ. Прежде всего посмотрим, как ставился вопрос до сих пор.

Чаще всего народы просто описывались. Различные авторы фиксировали свои впечатления об особенностях психологии того или иного народа. Однако характеристики одного и того же этноса, данные различными исследователями, были порой взаимоисключающими. И это относится не только к любительским запискам, но и к работам профессионалов высокого класса. Так, по поводу книги известного антрополога М. Мид «Как растут на Самоа»[2], до сих пор считающейся классическим описанием культуры народа этих островов, в 1983 г. появилась работа, доказывающая неверность оценки Мид психологии самоанцев. Автор работы[3] объясняет ошибки исследовательницы специфическим подбором информантов, а также субъективным подходом к изучаемой культуре. Поскольку субъективностью восприятия страдают все, то ценность описательного подхода всегда сомнительна, хотя, по нашему мнению, любое описание психологии

[1] *Inkeles A., Levinson D. J.* National Character: The study of Modal Personality and Sociocultural Systems // Lindzey C. and Aronson E. (eds.). The Handbook of Social Psychology. Massachusetts (Calif.), London, Ontario: Addison-Wesley, 1969, Vol. IV, p. 428.

[2] *Mead M.* Coming of Age in Samoa. New York: New Amer. Libr., 1953.

[3] *Freeman D.* Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth. Cambridge (Mass), London: Harvard University Press, 1983.

и быта народа может быть использовано антропологом как вторичный источник информации при условии, что в распоряжении ученого находятся несколько описаний исследуемого народа, сделанных с различных точек зрения. Но здесь следует помнить еще об одном обстоятельстве. Те черты, которые в какой-то период считались характерными для того или иного народа, со временем могут значительно измениться. Так, если в XIX и XX вв. немцы имели прочную репутацию трезвомыслящего и практичного народа, то в XVIII в. они обычно воспринимались как романтики и мечтатели. Причем, по мнению Ганса Кона, речь здесь идет не об изменении восприятия немцев, а об изменении данной черты в характере народа[1]. Таким образом, простое наблюдение ни в коем случае не даст нам понимания того, что является для данного народа действительно глубинным и неизменным, а что меняется в зависимости от обстоятельств.

Часто исследования «национального характера» связывались с изучением продуктов культуры того или иного народа (литературы, живописи, кино, философии). Считалось, что таким образом выявляется «гений народа», его уникальные качества. Так, многие очерки русской души основывались на романах Достоевского. Главным недостатком этого метода является то, что исследователь имеет дело исключительно с психологией элиты народа и именно в ней видит выразителя «национального характера». Но даже если элита воплощает в себе ценности, присущие народу в целом более ясно и полно, чем его другие слои (что само по себе труднодоказуемо), это еще не дает нам права говорить о «национальном характере», поскольку встает вопрос об отношении ценностей элиты и ценностей простолюдинов в рамках одного и того же этноса. Так, Роберт Редфильд различает «большую традицию рефлексирующего меньшинства и малую традицию большинства, не склонного к рефлексии», то есть традицию «школ и храмов» и традицию деревенской общины[2]. Однако взаимосвязь этих традиций не вполне

---

[1] *Kohn H.* The Idea of Nationalisme. A Study in Its Origins and Background. New York: The Macmillan Company, 1946, p. 5.

[2] *Redfield R.* Peasant Society and Culture. An Anthropo-Logical Approach to Civilization. Chicago: The University of Chicago Prees, 1956, p. 71.

ясна, и для ее определения нужна серьезная теоретическая база, которая сегодня отсутствует. Из характера Татьяны Лариной, несмотря на всю ее «русскость», невозможно вывести характер русской крестьянки из родовой деревни Лариных, и сколь ни соблазнительно принять тот факт, что немецкая философия является национальной немецкой логикой[1], остается большой вопрос: в каком отношении она стоит к логике немецких крестьян?

Фактическое начало научным исследованиям национальных различий положила американская историческая школа, основанная в первой четверти нашего столетия Францем Боасом. «Современная антропология началась с Франца Боаса. Сам же он начал с научного скептицизма, которому подверг традиционные направления изучения человека, высвечивая и отвергая ложное и недоказуемое, требуя возвратиться к эмпирическим исследованиям и начать с установления элементарных истин, таким путем открывая новые подходы и создавая новые методы»[2]. В отличие от приверженцев господствовавших тогда в общественных науках эволюционной и диффузионистской школ, Боас рассматривал каждую культуру в ее собственном историческом и психологическом контексте, как целостную систему, состоящую из множества взаимосвязанных частей. Он не искал причин, почему та или иная культура имеет данную структуру, считая это результатом исторического стечения обстоятельств, и подчеркивал пластичность человека, его податливость культурным воздействиям. Следствием этого подхода явился культурный релятивизм: понятия в каждой культуре уникальны, а их заимствования всегда сопровождаются переосмыслением. Последовательница Боаса Рут Бенедикт сомневалась даже в осуществимости кросс-культурных исследований[3].

---

[1] *Гачев Г.* Национальные образы мира. М.: Советский писатель, 1988. С. 57 – 58.

[2] *Lesser A.* Franz Boas and Modernization of Anthropology. In: History, Evolution, and the Concept of Culture. Selected Papers by Alehander Lesser. Cambridge, New York, London etc: Cambridge University Press, 1985, p. 15.

[3] *Benedict R.* Patterns of Culture. Boston and New York: Houghton Mifflin Company, 1934, p. 228.

Первое время это направление, которое в 1920-е гг. стало именоваться «Культура и Личность», производило впечатление атомистического, исследующего лишь фрагменты культуры, хотя его приверженцам изначально было ясно, что культура представляет собой нечто большее, чем сумму своих частей, и что два общества, на первый взгляд похожих, могут иметь культуру, организованную совершенно различным образом. Практически основной задачей психологической антропологии стал поиск концепции внутрикультурного интегратора.

В этом разделе я буду последовательно знакомить вас с различными концепциями, возникавшими в рамках психологической антропологии или в областях антропологии, тесно с ней связанных, но мой рассказ будет похож на рассказ о последовательной цепи научных неудач. История этнопсихологии — это история проб и ошибок, самых разнообразных попыток объяснить, какое место психология занимает в культуре народа, как осуществляется связь между психологией и культурой. В качестве внутрикультурного интегратора были последовательно предложены «этос культуры» Рут Бенедикт, «основная личностная структура» (А. Кардинер и Р. Линтон), «модальная личность» (К. Дюбуа), модальная личностная структура (А. Инкельс и Д. Левинсон) и целый ряд других. Однако все эти концепции оказывались в большей или меньшей мере неудачными. Предлагаемые схемы становились все более сложными, но они отвечали только не некоторые из волновавших исследователей вопросов. Я не знаю другую гуманитарную науку, путь который был бы столь трагичен. Ведь речь шла не о конкуренции концепций, а об их последовательной смене, по меньшей мере раз в десятилетие, а то и чаще, смене парадигм, которую признавали и сами авторы предшествующих парадигм, приведшей многих их них к пессимистическим выводам. Ведь даже те концепции, которые, по всей логике здравого смысла, должны были приводить к более или менее адекватным объяснениям, в результате оказывались столь неубедительными, что к семидесятым годам большинство антропологов пришло к выводу, что психологии вовсе нет места в антропологии и связь между психологией и культурой покрыта мраком, рассеять который невоз-

можно. Даже существование непосредственной связи между практикой детского воспитания и структурой личности а это казалось самоочевидным) доказать не удалось, и сама эта связь в конце концов была поставлена под сомнение. «Возможно, — замечают Рудольф и Феликс Киссинги, — обучение культуре протекает не столько в рамках воспитательной практики, сколько вопреки ей», и уж во всяком случае очевидно, что «последующие ступени образования не просто добавляют какое-то новое содержание в уже заданную структуру психологического типа обучающихся, но изменяют саму эту структуру»[1].

Но при этом становилось неубедительным и само понимание культуры.

Антропология первых двух третий прошлого столетия развивалась так: ряд последовательных попыток найти внутрикультурный интегратор, ту основу, которая придает культуре целостность (все эти попытки связаны и с установлением взаимосвязи культуры и психологии), отказ от психологического подхода, символическая антропология, изучение культуры только как системы значений, подлежащих интерпретации — и в ответ на это — постмодернистская критика, которая ставит под вопрос уже саму возможность изучения культуры. В восьмидесятые годы дело доходит до того, что многие гуманитарные ученые, наблюдая бесплодные барахтанья антропологов, уже вовсе отказываются понимать культуру как научное понятие.

Однако еще за несколько лет до этих споров было опубликовано очень интересное и чрезвычайно ценное, на наш взгляд, исследование Роберта Редфильда об отличии мировоззрений крестьян разных народов. В частности, он показал, как разнится отношение крестьян к земле. На наш взгляд, правда присутствует и в позиции Форстера, и в позиции Редфильда, поскольку в любом конкретном случае этнические характеристики перекрещиваются с социальными, на все это накладываются вдобавок политические, географические, климатические, хозяйственные и другие особенности существования этноса, что тоже опреде-

---

[1] *Keesing R. M., Keesing F. M.* New Perspectives in Cultural Anthropology. New York etc: Holt, Rinehant and Winston, Inc., 1971, p. 340.

ляет некоторые психологические характеристики его членов. Поэтому выделение собственно этнических особенностей представляется делом нелегким. И хотя для антропологии исследования Редфильда о многообразии крестьянских мировоззрений представляют особый интерес, точка зрения Форстера тоже должна быть принята во внимание, иначе, изучая ту или иную культуру, мы будем воспринимать как национально характерные черты, присущие социальному классу или культурно-географическому региону. В этом смысле утверждение приверженцев школы «Культура и Личность» о том, что одна и та же культурная черта имеет в различных культурах неодинаковый смысл — преувеличение. Но здесь для нас важно то, что та или иная культурная черта в какой-то культуре все-таки может иметь этот особый смысл. Но как его обнаружить? Для этого необходимо выделить этнические составляющие культуры и психологии этноса и представить их во взаимодействии с социальными, политическими и прочими составляющими. Используя существующие подходы, такую задачу не решить. Ведь социальное представляет собой пласт более поверхностный, чем этническое, и проявления его на эмпирически наблюдаемом уровне будут более интенсивными и, значит, легче фиксируемыми. На психологический склад личности влияют и ее биологические особенности, и индивидуальные обстоятельства жизни, которые в своей совокупности могут быть названы словом «судьба». Поэтому, на наш взгляд, попытки выделить модальную личность в той или иной нации и даже нескольких модальных личностей были изначально обречены на неудачу.

Но в действительности все обстоит еще сложнее. Культура преломляется в каждом индивидууме по-разному, и это не случайный, а закономерный процесс, как мы покажем в дальнейшем. Культура как бы распределяется между ее носителями. Причем распределение это функционально и имеет внутрикультурную обусловленность. Внутри единой этнической культуры мы можем встретить слои, психологические характеристики которых будут совершенно различны, а установки прямо противоположны, но все они вместе служат поддержанию целостности культуры.

Поэтому, прежде чем начать научный поиск, мы должны четко уяснить, что мы ищем. Здесь очень важно еще и то, что любая культурная черта проявляется только в контексте своей культуры, а вынутая из нее, оказывается не более чем абстракцией. Например, принято считать, будто немцы любят порядок, а русские нет. Мы полагаем, такое утверждение нельзя доказать эмпирически, а исследование показало бы, что в одних и тех же социальных слоях и у немцев, и у русских любовь к порядку примерно одинаковая. Вопрос в том, какие сферы жизни народ упорядочивает, а какие нет. Так, один русский публицист описывает ужасную беспорядочность нумерации домов и квартир в Берлине (в частности, на Клайнштрассе) еще в середине нашего века, тогда как нумерация домов и квартир в Санкт-Петербурге (Ленинграде) давно уже была почти безукоризненной[1].

Это один из тех вопросов, на которые антрополог должен давать ответ. Здесь невозможно гадать, здесь надо представлять общую конфигурацию этнической культуры. Кроме того, известно, что образ жизни народа меняется, а вместе с ним меняется психология народа, его установки и ценности, иногда даже до неузнаваемости. Создается впечатление, будто предмет исследования постоянно ускользает из рук. Так, Х. Файф прямо утверждал, что целостное понятие национального неуловимо, поскольку нация изменчива[2]. Но перед антропологом встает задача показать, что преемственность сохраняется, и не только культурная, но и психологическая, меняются только формы выражения глубинных установок, но не их содержание.

На этом моменте надо было либо вообще признать антропологию лженаукой, сохранив за ней только описательную роль, либо взяться за дело заново и пересмотреть все свои исходные понятия. Антропологи пошли вторым путем. И если сейчас до сих пор нет вполне убедительных и законченных, внутренне увязанных концепций этнопсихологии, то мы вновь имеем ряд интересных, совершенно новых подходов, которые имеют много шансов сложиться в добротную, внутренне не-

[1] *Солоневич И.Л.* Народная монархия. М.: Феникс, 1991. С. 230.
[2] *Fyfe H.* The Illusion of National Character. London: Watts, 1946. С. 13.

противоречивую и адекватно объясняющую эмпирические факты научную теорию. При этом этнопсихология становится откровенно междисциплинарной наукой, она обращается за знаниями к целому ряду других наук, а кроме того, приступает к реинтерпретации некоторых из этих наук. Так скажем, если никаким способом не удается проиллюстрировать связь психологии и культуры, то следует пересмотреть не только понимание культуры, но и современную трактовку психологии, поискать альтернативные варианты.

Да, сегодня состояние научных поисков в этой области большинство ученых характеризует как кризисное. Однако это вовсе не означает, что в ходе исследования психологических особенностей в поведении, в стиле мышления, в мировоззрении, в особенностях восприятия и реакций членов различных этносов не было сделано никаких существенных открытий или было высказано мало плодотворных гипотез. Знание этих открытий и гипотез необходимо нам для понимания теоретических положений, составляющих основу исторической этнологии, а потому мы должны внимательно проследить историю поиска тех составляющих «национального характера», которые можно было бы считать присущими всем носителям данной культуры и определить как внутрикультурный интегратор.

Это тем более важно, что в процессе становления психологического направления в этнологии было высказано немало интереснейших научных идей, которые на время были забыты, но которые необходимы для формирования современного историко-антропологического подхода. Анализ причин кризиса психологической антропологии также поможет нам в выработке этнологического инструментария, пригодного для анализа исторических явлений. Именно поэтому мы считаем необходимым, прежде чем перейти к изложению концепций, относящихся собственно к исторической этнологии, внимательно проследить всю историю этой научной школы, а не довольствоваться только рассмотрением ее последних достижений.

Необходимо сделать одну терминологическую оговорку. В процессе своего развития психологическое направление в этнологии несколько раз меняло название, сохраняя при этом концептуальную преемст-

венность. Оно именовалось сначала «Исторической школой Франца Боаса», затем школой «Культура и Личность», затем исследованием «национального характера», а с 60-х гг. по наше время — психологической антропологией или, реже, этнопсихологией. В нашем рассказе мы проследим эту преемственность. Хотя следует оговориться, что мы будем называть психологической антропологией все данное направление на протяжении всей истории его развития. Право на это нам дает тот факт, что все жившие в начале шестидесятых годов крупные представители этой школы без возражений восприняли новое самоназвание.

Начнем с первых лет зарождения психологической антропологии, а именно того времени, когда ряд ученых отверг господствующие в тогда научные парадигмы (эволюционизм, теорию культурной диффузии) и предложил совершенно новые подходы к изучению жизни различных народов.

Франц Боас: начало научного исследования психологических особенностей различных народностей

Идеи **Франца Боаса** (Boas, 1858—1942) на десятилетия вперед определили основные теоретические постулаты не только психологической антропологии, но и ряда других магистральных направлений культурной антропологии. Боаса называют архитектором современной этнологии. Отправной точкой для развития теоретической мысли Франца Боаса послужил научный скептицизм по отношению ко всем принятым в его время теориям и методам изучения человека. Он отвергал все факты, традиционно признаваемые антропологией XIX в. за аксиому, но не являющиеся, с его точки зрения, доказанными в строгом смысле слова. Прежде всего это касалось эволюционизма, то есть учения о том, что человеческие общества, социальные институты, культура развиваются от низших форм к высшим. Фактически Боас предложил создавать этнологию абсолютно заново, как бы на пустом месте, провозгласив, что все прежние этнологические школы имели ложные посылки и приводили к ложным выводам. Его идея состояла в том, чтобы заново накапливать этнографические данные (причем к качеству и до-

казательности материалов полевых исследований Боас предъявлял требования, значительно превышавшие те, что были приняты до него), а затем заново делать обобщения, постепенно вырабатывая новые методы и новые концепции.

Культурный плюрализм

Боас исходил из предпосылки, дающий максимальный простор для создания новых теорий и подходов: ***каждая культура имеет свой собственный уникальный путь развития***, то есть исходил из полного культурного плюрализма. Можно сомневаться в том, был ли Боас действительно внутренне убежден в истинности культурного плюрализма, но он использовал его в качестве инструментального средства изучения антропологии отдельных племен, и как показала последующая практика, культурный плюрализм оказался весьма плодотворной методологической предпосылкой для проведения полевых исследований.

«Каждая культура, — писал Боас, — может быть понята только как историческое явление. Мы рассматриваем каждую конкретную культурную форму как целое и пытаемся проследить пути ее развития вплоть до ее сегодняшнего состояния. Изучаемое явление находится в постоянном движении. Мнение о стабильности примитивной культуры не соответствует фактам, всюду, откуда мы имеем подобные сведения, мы видим формы предметов и обычаи в постоянном движении»[1]. Однако это вовсе не обязательно путь прогресса. Культура какого-либо индейского племени, считал Боас, не менее сложна, чем культура развитой европейской нации, и если различие между ними состоит в том, что одна из них имеет письменность, а другая нет, то это не более чем обычное межкультурное различие. Действительно, многие бесписьменные языки имеют более сложную структуру и более развитую грамматику, чем письменные языки, и нет никаких оснований утверждать, что с течением времени структура языка усложняется, а не упрощается.

Главным тезисом Боаса в научной полемике стало возражение против применения общих теорий и об-

[1] Цитаты приводятся по статье Аверкиевой «Франц Боас».

щих схем при изучении культуры различных племен и народов. «Мы должны понять процесс развития индивидуальных культур, — писал он, — прежде чем сможем попытаться установить законы развития культуры всего человечества». Боас постоянно, на протяжении всей жизни, настаивал на необходимости детального и всестороннего изучения этнологией конкретных культур, ограниченных историко-географических областей, хотя соглашался с тем, что «не это есть конечная цель развития нашей науки».

Что такое культура?

Культура, в понимании Боаса, это совокупность моделей поведения, которые человек усваивает в процессе взросления и принятия им своей культурной роли. Боас утверждал, что данные этнологии доказывают, что не только наш язык, знания и верования, но даже и наши эмоции являются результатом нашей общественной жизни и истории народа, к которому мы принадлежим. Таким образом, подходу Боаса был присущ вполне откровенный социокультурный детерминизм (то есть такой взгляд на человеческое общество, когда и поведение, и образ мыслей индивида целиком объясняются причинами социальными или культурными, а личностные особенности человека и его свободная воля игнорируются) при рассмотрении каждой конкретной культуры изнутри, с точки зрения ее носителя, и откровенный агностицизм (утверждение невозможности познать сущность и причины какого-либо явления, в частности, культурного развития) при рассмотрении той же культуры извне. История формирования культуры, ее будущее покрыты завесой тайны. Сходство и различие культур не зависит ни от их географического местоположения, ни от природных условий. Более того, схожесть и различие культур на одном из этапов их развития вовсе не указывает на то, что та же культурная дистанция будет сохраняться и впоследствии. Все эти тезисы стали основополагающими для последующей антропологии.

После длительного периода полевых исследований племен американских индейцев Боас пришел к точке зрения, что любой культурный элемент должен пони-

маться только в целостном культурном контексте, частью которого он является. Именно Боас положил начало исследованиям культуры как целостности, как системы, состоящей из множества согласованных, внутренне связных, как бы «притертых» друг к другу частей. Заимствование элементов одной культуры другой культурой не может протекать как механический процесс и вовсе не является автоматическим следствием культурных контактов. Даже когда процесс заимствования происходит, заимствуемый элемент культуры переосмысляется и приобретает в иной культуре иное значение, нежели в той, откуда был заимствован. Так, например, Боас утверждал, что «если звуковые стимулы произносятся на языке одной народности, а слышит их представитель другой народности, то последний не воспринимает их непосредственно, а интерпретирует и классифицирует их в категориях своего собственного языка, как минимум в первый момент»[1].

Боас подчеркивает, что культурные формы имеют динамическую силу, которая определяет поведение масс индивидов, и «только из их мыслей и действий, из продуктов этих действий мы извлекаем концепцию культуры». Однако каждый индивид реагирует на одни и те же культурные модели по-своему, культурная и социальная активность людей принимает разнообразные формы. Поэтому Боас несколько дистанцировался от школы «Культура и Личность», стремившейся изучать культуру и психологию как единое целое. Однако роль Боаса в развитии этого направления не должно занижаться. Вынесенный из немецкой традиции интерес к «гению народа» был созвучен ранней американской антропологии и создавал базу для интерпретации психологических различий[2].

Место психологии в антропологических исследованиях

В утверждениях Боаса о целях его антропологической работы психологии всегда отводилось цент-

[1] *George W. Stocking.* Polarity and Pluparity: Franz Boas as Psuchological Antropologist // New direction in Psychological Anthropology. Theodor Schwartz, Geoffry M. White, Catherine A. Lutz (eds.) Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 314.

[2] Idid.

ральное место. Еще в 1887 г. он утверждал, что цель этнологии состоит в изучении этнологических и антропологических феноменов «в их историческом развитии и географическом распределении, и в их физиологическом и психологическом основании». Открытие законов «развития человеческого духа» он рассматривал как «важнейшую цель нашей науки». В 1901 г. Боас говорил «об изучении человеческого ума» и «бесконечного разнообразия его форм» как «одной из целей антропологии». В обозрении «История антропологии» в 1904 г. он рассматривал «психологическую антропологию» и «биологическую антропологию» как две основные ветви этой дисциплины. Основанием «психологической антропологии» Боаса, как и всей его антропологической мысли, была система эпистимологических и психологических положений.

В своем объяснении различий между немецкими понятиями Natur- und Geisterswissenschaften Боас формулирует ряд оппозиций, которые прошли через все его работы. С одной стороны, он говорит о «физицистах», которые анализируют феномены, относящиеся к реальному миру, так что посредством их систематического описания и сравнения составляющих элементов возможно вывести закон, руководящий этими элементами. С другой — о «космографах», которые изучают феномены «отношения и связи, которые субъективны и зарождаются в человеческом уме» и стремятся проникнуть в их секреты, сделать их «простыми и ясными», установить не закономерности, а «полное понимание». Несмотря на онтологическую нестабильность, присущую субъективным психологическим объектам, «изучение феноменов ради них самих имеет ценность, равную ценности закономерностей». Хотя при внешнем наблюдении два этнологических феномена могут казаться подобными, необходимо историческое изучение происхождения их качеств. Правда, при этом сам Боас, осуществляя исторические реконструкции и психологический анализ, пользовался скорее аналитическим методом «физицистов», чем методом целостного понимания «космографов»[1].

[1] Idid., p. 312--313.

Обсуждая в 1904 г. в «Истории антропологии» место психологической антропологии, он особо противопоставляет «индивидуальную психологию и Völkerpsychologie*, которая имеет дело «с теми психическими акциями, которые имеют место в каждом индивиде как социальной единице» и которые, как он полагает, ассоциируются с «социальной психологией», и подчеркивает, что «отношение Völkerpsychologie к индивидуальной психологии еще недостаточно исследовано».

Хотя Боас и говорил, что конечной целью антропологии является установление законов культурного развития, в его собственных рассуждениях проявлялись все большее сомнение в возможности установления валидных категорий для сравнения культурных феноменов и, следовательно, растущий скептицизм по отношению к возможности установления законов, действующих в культурной области.

Иррационализм и бессознательное в культуре

Как полагал Боас, хотя «в примитивном обществе существует тенденция к разнообразию ассоциаций, для рационалистического объяснения необходимо связать их с общими взглядами об устроении мира, характерными для данной культуры», а в «нашей собственной культуре» ассоциации более инструментальны и рациональны, «потому что рационалистические тенденции нашего времени уничтожают многие линии ассоциаций», но различие это не являются глубокими. Наша собственная культура далеко не вся рациональна. «Тысячи действий и мыслительных процессов, составляющие наш обычный день, не отвечают строгим требованиям рационального. Мы не можем «ремоделировать, без серьезного эмоционального сопротивления, какие-либо фундаментальные связи мыслей и действий, которые детерминированы нашим восприятием в раннем возрасте и которые формируют бессознательную основу всех наших действий»[1].

Боас утверждал, что антропологические исследования, исходящие из точки зрения о бессознательном ис-

[1] Idid., p. 316.
* Психология народов.

точнике психических феноменов, являются очень плодотворными, поскольку ни индивиды, ни целые народы не могут дать себе отчет об источниках своих культурных категорий. По мнению Боаса, «классификация концепций, тип ассоциаций, сопротивление изменениям» совершаются бессознательно и «вторичное объяснение» (рационализация) — «один из наиболее важных антропологических феноменов» — распространен в нашем обществе не менее, чем в примитивном»[1].

В 1920 г. в «Методах этнологии» Боас утверждает, что социальное поведение человека зависит в большой степени от ранних привычек, которые выработались прежде, чем человек начинает помнить себя, и которые не проникают в его сознание. Но он сомневается, что теория Фрейда является универсальной, и предостерегает против «грубых переносов новых методов психологических исследований» в сферу антропологии. В 1930 г. в «Некоторых проблемах методологии в социальных науках» Боас утверждает, что «изучение динамики социальной жизни может быть понято только на основе влияния культуры на общество и реакции индивида на культуру, в которой он живет». В 1932 г. в «Целях антропологических исследований» он пишет, что «было бы напрасным трудом искать социальные законы, не обращая при этом внимание на то, что будет названо социальной психологией, а именно, на реакцию индивида на культуру»[2].

■ **Основной вклад Боаса в антропологию** состоит прежде всего в признании факта, что каждая культура имеет свой собственный уникальный путь развития, хотя современная этнопсихология отвергает тот решительный культурный релятивизм,— рассмотрение каждой отдельной культуры вне ее исторического контекста,— который был присущ Боасу и большинству этнологов первой трети нашего столетия, и полагает, что история развития и изменения различных культур поддается научному исследованию, а не покрыта «завесой тайны», но принимает идею Боаса о том, что культуру следует изучать как целостную систему, все компоненты которой определенным образом связаны между собой. За-

[1] Idid., 1994, p. 317—318.
[2] Idid., 1994, p. 319.

имствуемые элементы встраиваются в новый сложный культурный контекст. Важным моментом является и обращение Боаса к понятию бессознательного, утверждение, что источники культурных моделей не осознаются человеком, а также представление о внутренней иррациональности (или, точнее было бы сказать, используя термин современного культурного психолога Р. Шведера, внерациональности культуры). Не менее значимо и утверждение Боаса, что хотя культурные модели детерминируют поведение человека, это не значит, что все люди под их влиянием ведут себя одинаково. В поведении каждого из своих носителей культура преломляется особым образом. Это последнее утверждение в течение долгих лет не привлекает к себе внимание психологических антропологов, но зато находит свое развитие в работах современных антропологов как теория распределенности культуры или «деятельно-процессуальная модель культуры» (Т. Шварц). Следует отметить и утверждение Боаса о том, что культурные модели имеют динамическую силу, то есть провоцируют людей к деятельности и взаимодействию.

Кларк Висслер: попытка противопоставления психологии и этнологии. Понятие врожденной «культурной экипировки»

В ответ на интерес Боаса к психологии и привлечение психологических концепций в качестве объяснительных механизмов культурных процессов в американской антропологии моментально возникает направление, утверждающее, что культурные и психологические феномены должны изучаться раздельно. Это направление связано прежде всего с именем **Кларка Висслера** (Wissler), который в книге «Человек и культура» заявляет, что культурные феномены должны быть объяснены в своих собственных терминах, а в своей статье «Психологическая и историческая интерпретация культуры» предлагает следующее рассуждение: поскольку психология имеет дело с врожденной исходной природой человека, а культурные феномены являются «приобретенным комплексом деятельности» человеческих групп, то недопустимы сведение культурных феноменов к психологическим и их

объяснения в терминах психологии. Психология имеет дело с универсальным и врожденным в человеческой природе и поэтому не может объяснить частное и общее в историческом опыте человечества. Культурные феномены могут быть поняты и объяснены только в терминах социальной истории и не могут быть дедуктивным образом выведены из психологических принципов. Только история может объяснить, что уникально в культурных феноменах. Однако психология может стать прекрасной служанкой антропологии, если сосредоточится на объяснении того, какие элементы человеческого поведении являются врожденными, а какие приобретенными, и сможет предложить отчетливые эмпирические критерия для отделения психологического от культурного[1].

Однако в более поздних работах Висслера антитеза психологически врожденного и культурно приобретенного разрушается, поскольку он приходит к выводу, что человеческая «экипировка культуры» сама по себе является врожденной. Человек может отвечать на естественные стимулы или приобретать специфическую культурную традицию исключительно в пределах его «врожденной экипировки», хотя науке и неизвестно, каковы эти пределы. Висслер начинает разделять универсальные культурные модели и конкретное историческое содержание, с которым эти универсальные модели сопрягались. Универсальные культурные модели человека включают речь, материальные черты (жилище, одежду, орудия труда и т. п.), искусство, мифологию, научное познание, религиозную практику, семейную и социальные системы, систему управления, собственность, войну и т. п. Внутри пределов культурных моделей существует, однако, пространство для бесконечных вариаций. Исторически приобретенные вариации содержания отличают одну культуру от другой. Источником происхождения культурных моделей является культурная экипировка человека, которая предает культурно-специфическую форму его инстинктам и побуждениям и провоцируют человека включаться в культурный процесс и участвовать

[1] *Clark Wissler.* Psychological and Historical Interpretation for Culture // Science, 1910, XLIII, p. 193—201.

в культуре, в которой он родился. Как полагает Висслер, человек строит культуру, потому что он не может избежать этого; в его протоплазме существуют побуждения, которые ведут его к этому даже вопреки его воле. Из этого следует, что если в какое-либо время преемственность культуры будет нарушена, человеческая группа начнет конструировать ее заново на основании старых моделей[1].

Культурная преемственность существует потому, что человек по своей природе экипирован для культуры и принужден к культурному строительству и не может избежать изобретения культурных форм согласно предопределенным моделям; культурная преемственность является не исторической случайностью, а прямым следствием психобиологической природы человека. Культура не является «объективным конструктом», чье существование независимо от человека; она зависит от врожденной экипировки человека и биологической наследственности. «Подход, который закрывает глаза на биологические основание культуры и особенно на рефлективный ответ, — с точки зрения Висслера, — неадекватен»[2].

Научная судьба Кларка Висслера — прообраз развития антропологии последней трети XX в. Психологизм, ставший одним из оснований антропологии, в 60—70-х годах вдруг резко отвергается, провозглашается, что культурные и психологические феномены должны изучаться отдельно друг от друга, что первые должны объясняться в своих собственных терминах, без привлечения понятий, взятых из психологии. Это приводит к вытеснению психологической антропологии из числа магистральных направлений антропологии. Однако начиная с 80-х гг. происходит возврат к психологизму, причем отчасти в формах, очень близких к поздним концепциям Висслера.

■ **Основной вклад Висслера в антропологию** состоит в идее, что готовность к восприятию культуры является врожденной особенностью человека, и более того, в своей общей форме врожденными являются сами культур-

[1] *Bidney D.* Theoretical Anthropology. New Brunswick (USA), London (UK): Transaction Publisher, 1996, p. 63—64.
[2] Ibid., p. 65.

ные модели. Эти идеи получили широкое развитие в культурной психологии, прежде всего у Майкла Коула, одного из ведущих ее современных представителей, и быстро проникли в психологическую антропологию. Толчок к развитию этих идей дала лингвистическая концепция Наума Хомского о врожденности языковых парадигм. Эта концепция Висслера — Коула представляет несомненную важность для современной антропологию. Следует отметить и интересную судьбу понятия «культурная экипировка», которое никогда не использовалось антропологами, но активно разрабатывалась представителями французской школы «Анналов», прежде всего Марком Блоком. Следует ожидать, что в ближайшее время это понятие войдет в арсенал психологической и когнитивной антропологии и культурной психологии, разрабатывающих в настоящее время проблему «культурных рамок» как системы инвариантности единой культуры (К. Гирц, Р. Шведер). Надо полагать, что понятие «культурная экипировка» может оказаться небесполезным и для дальнейшего развития этнопсихологии. Важным для антропологии представляется также положение, что если по какой-либо причине преемственность культуры будет нарушена, человеческая группа начнет конструировать ее заново на основании старых моделей.

Американская историческая школа

Зарождение суперорганизма в рамках исторической этнологии

Члены основанной Боасом научной школы, которая получила название «Американской школы исторической этнологии», не поддержали идею редукции культурных феноменов к психологическим и выдвинули постулат о единообразии человеческой природы в исторической время (поддержанный в 20-е гг. и самим Боасом). Они утверждали, что человеческая природа остается постоянной и из нее невозможно дедуцировать случайные исторические феномены. Человеческая природа одна, а культур — много. Психология имеет дело с вневременными законами человеческой природы, культура — с конкретными историческими феноменами. Постулат об идентичности человеческой природы и физическом единообразии людей, был призван продемонстрировать, что подспудные психологи-

ческие процессы и у примитивных, и у цивилизованных людей идентичны, несмотря на очевидную несоразмерность культурного багажа. Культурная эволюция не требует эволюции человеческой ментальности. Присутствие универсальных моделей культуры понималось как доказательство физического единообразия и постоянства человеческой природы. Независимость культурных феноменов от органических была аргументом против теории эволюционистов, которые утверждали естественный закон культурного развития, параллельного стадиям развития человечества как целого.

Исторический подход предполагал, что культуры должны изучаться скорее индуктивно, чем дедуктивно, что теории и обобщения должны строиться исходя из эмпирических фактов и что данные не должны быть абстрагированы из исторического контекста. Это вело к историко-культурного плюрализму, изучению культур как дискретных целостностей. Региональные культуры и диффузии культурных черт должны были изучаться без оглядки на всеобщие культурные законы или универсалистские тенденции. Культурные феномены — эта автономная, суперорганическая реальность со своими собственными законами, независимая от органических и психологических факторов. Это продукт вольных и сознательных человеческих усилий по приспособлению человека к окружающей среде и окружающей среды к человеку[1].

Однако с возникновением в культурной антропологии интереса к личности и психоаналитическим исследованиям культурного материала стала распространяться точка зрения, что основание культуры находится в уме индивида. Даже такой ведущий суперорганист, как Альфред Крёбер, пересмотрел свои взгляды предыдущих тридцати лет и в новом издании «Антропологии» (1948) призвал пересмотреть отношения культурной теории и психологии с точки зрения концепции индивида как действующей причины культуры. Из крупных антропологов лишь Лесли Уайт остался воинствующим борцом, готовым стоять до конца во имя науки «культурологии» против «реакционеров»,

[1] Idid., p. 69–70.

которые готовы признать роль индивида и коллективного человека в контролировании своей культурной судьбы.

Личность индивида стала рассматриваться как выражение его культуры и, следовательно, как источник данных для изучения культуры, равный по важности искусству, ритуалам и другим традиционным аспектам антропологического исследования. «До середины 30-х гг. антропологи продолжали заниматься прежде всего описаниями индивида, мало используя при этом систематическую психологическую теорию. Обычно прибегали к описанию истории жизни индивида в ретроспективе, как он ее сам рассказал. Эти дескриптивные описания призваны были продемонстрировать, как индивид отражает культурные нормы в своем поведении и в своих сознательных установках. Если же антропологи обращались к психологии, они почти всегда обращались к психоанализу»[1].

Критика этнологического заблуждения

Итак, было признано, что этнологи, стараясь избежать «психологических заблуждений», то есть редуцирования культурных элементов к психологическим, впали в «этнологическое заблуждение», редуцируя психологические феномены к культурным, чтобы поддерживать свою теорию автономии культуры. Последние также, в свою очередь, подверглись критике со стороны самих же представителей исторической школы, которая в общих чертах сводилась к следующему. Признавать возможность редукции друг к другу культурных и психологических феноменов означает предполагать культурные феномены в качестве простых и гомогенных. Однако содержание культуры хотя и зависит от психологических процессов и механизмов, не может быть дедуцировано из них по той простой причине, что в противном случае вся эпистемология, все познание должно быть признано врожденным, не-

[1] *Inkeles A., Levinson D.* National Character: the Study of Madal Personality and Sociocultural System. In: G. Lindzey, E. Aronson (eds.) The Handbook of Social Psychology. Reading, Mass, Menlo Pork, Calif., L.: 1969, vol. 4, p. 19.

зависимым от нашего опыта. Культура, конечно, является функцией ума, но ум действует в связи с объективным природным окружением. Другими словами, культура есть соотносительный феномен, всегда включающий актуальные отношения как с некоторыми природными феноменами, так и с природой в целом. Природа как целое есть условие культуры. Некоторые частные социальные черты, такие как инцест или экзогамия, включают некоторые психологические мотивации; без сексуальных импульсов не может быть супружества или сексуальных табу. Однако некоторые формы и содержания культурных феноменов зависят от веры человека в то, что касается природы объектов его опыта, включая его самого. Различные культурные верования и практики будут включать различные ментальные процессы, и психологические познания будут затребованы для полного объяснения некоторых культурных феноменов, но актуальные культурные данные должны рассматриваться как исторические и эпистемологические данные[1].

Итак, ни психология, ни история не достаточны в качестве причины и условия культуры, поскольку последние являются внутренне сложным феноменом, включающим и психологический, и исторически приобретенный опыт. Конкретный актуальный опыт является психокультурным и включает синтез психологической активности и культурных достижений, находящихся в связи с данным природным окружением. Культура включает три различных элемента, а именно организмы, идеи и объекты. Активное мышление и организационные мотивации предполагают динамические факторы, которые порождают и стимулируют культурные процессы[2].

Параллельно с изменением в теоретических подходах в этнологии начались изменения и в концептуальной базе академической психологии. Начиная с 30-х гг. исследования и теории личности заняли в ней более заметное место. Социальная психология значительно расширила свое исследовательское поле. Эти процессы должны были сказаться на понимании места

[1] Ibid., p. 74–75.
[2] Ibid., p.75–76.

психологии в антропологических исследованиях. Однако ничего подобного не произошло.

- **Значение исторической школы.** Между психологической антропологией и академической психологией возникла пропасть. Было ли это случайностью? Современная психологическая антропология и культурная психология утверждает, что разрыв этот был закономерен. Проблема состояла в том, что теоретические основания магистрального направления психологии были неприемлемы для антропологов. Она не давала возможности сохранить необходимый баланс, не впадая ни в «психологическое», ни в «этнологическое заблуждение». Вопросы, поставленные исторической школой, долгие годы оставались открытыми. Антропологам оставалось только самим приняться за разработку теоретической базы науки психологии. В результате чего и зародилось популярное ныне и плодотворное направление — культурная психология. Это новое научное направление (ключевые труды культурных психологов начали публиковаться только в 1990-е гг.) является важным источником идей для современной антропологии.

Рут Бенедикт: учение об этосе культуры

Конец 20-х — начало 30-х гг. XX в. в антропологии — период споров о соотношении психологии и культурологии, которые не приводили к созданию теории, сохраняющий баланс между психологическими и культурологическими крайностями. Вне рамок же сугубо умозрительных споров отчетливо ощущалась потребность в рабочей теории, которая, вопреки мнению Боаса о необходимости для антропологов коллекционирования этнографического материала с дальней перспективой на выведение индуктивным методом глобальной антропологической теории, уже сейчас могла бы служить опорой антропологам в их полевых исследованиях. Такая теория должна была вобрать в себя основные идеи Боаса, которые пользовались в американской антропологии широкой популярностью, но, являясь систематизацией этих идей, получалась дедуктивной, а кроме того, неизбежно получала психологический крен как следствие увлечения Боаса и его последователей психологической

проблематикой. Идея Боаса, что полевые исследования могут до поры до времени вестись вне каких бы то ни было концептуальных рамок, как объективное описание обширного этнографического материала, годилась для кабинетных дискуссий, но была абсолютно неприменима в работе антропологов-практиков, включая и самого Боаса. На место отвергнутых им антропологических теорий должны были встать новые, синтезирующие и углубляющие боасовские подходы к изучению полевого материала. Первой такую теорию предложила одной из студенток Боаса — Рут Бенедикт (Benedikt, 1887 – 1948), автор классической в области психологической антропологии книги «Модели культуры».

Конфигурация культуры

Появление «Моделей культуры» (1934) стало событием огромной значимости. В своей книге Бенедикт стремилась выйти за пределы простого описания поведения индивида как продукта своей культуры и охарактеризовать согласованность культуры как целого, продемонстрировать, что ***каждая культура имеет уникальную конфигурацию внутрикультурных элементов, которые все объединены одной культурной темой (которую Бенедикт называла этосом культуры), определяющей не только каким образом элементы культуры соотносятся друг с другом, но и их содержание.*** Религия, семейная жизнь, экономика, политические институции все вместе взятые образуют единую неповторимую структуру. Причем из различных возможных вариаций тех или иных систем отношений, способов действия, форм общественных институций в каждой культуре присутствуют только строго определенные вариации — те, которые соответствуют этосу культуры. Таким образом, этос культуры проявляется во всевозможных сферах человеческой жизни: в системах распределения собственности, в структурах социальной иерархии, в материальных вещах и в технологиях их производства, во всех разновидностях половых взаимоотношений, в формировании союзов и кланов внутри общества, в способах экономического обмена и т. п.

Все эти институции (и все иные, не перечисленные здесь, коих существует огромное число) сами по

себе имеют большое количество типов и вариаций, но в каждом случае только один из этих типов встроен в рамки той или иной культуры. По мнению Рут Бенедикт, культура, реализуя те или иные социальные модели, соответствующие ее этосу, как бы почти не оставляет места для иных типов тех же институций. Черты, не органичные для данной культуры, не получают в ней пространства для своего развития. Те аспекты жизни, которые кажутся наиболее важными нам с точки зрения нашей культуры, могут иметь чрезвычайно мало значения в других культурах, ориентированных иначе, чем наша. А какие-либо черты, которые имеются в нашей культуре, могут быть переосмыслены в других культурах таким образом, что показались бы нам просто фантастическими. «Каждое человеческое общество, — писала Рут Бенедикт, — когда-то совершило такой отбор своих культурных установлений. Каждая культура с точки зрения других игнорирует фундаментальное и разрабатывает несущественное. Одна культура с трудом постигает ценность денег, для другой — они основа каждодневного поведения. В одном обществе технология невероятно слаба даже в жизненно важных сферах, в другом, столь же «примитивном», технологические достижения сложны и тонко рассчитаны на конкретные ситуации. Одно строит огромную культурную суперструктуру юности, другое — смерти, третье — загробной жизни»[1].

Каждая их культурных конфигураций является следствием уникального исторического процесса. Поэтому, по мнению Рут Бенедикт, говорить о степени развитости той или иной культуры — бессмысленно. Ведь их невозможно сравнивать! Бенедикт представляла наиболее крайнюю степень культурного релятивизма, которая вообще когда-либо проявлялась в психологической антропологии.

Основываясь на данных полевых исследований племен квакиютль, цуньи, плейнс в Северной Америке и племени добу в Малайзии, Бенедикт описала их все в качестве четырех различных культурных конфигураций, детерминированных единой психологической

[1] *Benedict R.* Patterns of Culture. Boston and New York: Houghton Mifflin Company, 1934, p. 36 – 37.

темой. Она показала, что элементы культуры меняют свое значение под влиянием основной темы — этоса культуры, и что они становятся частью единой культурной конфигурации. Так, культура народности квакиютль была определена ею как дионисийская, а народности цуньи — как аполлонийская (здесь очевидны ассоциации с работой Ницше «Происхождение трагедии из духа музыки»). Квакиютль (дионисийцев) она представляла как постоянно стремящихся избежать обыденной ограниченности опыта, выйти из естественных рамок, как бы достигнуть иного порядка бытия. В этих целях они используют различные способы достижения транса, от танцев до наркотических веществ. Цуньи (аполлонийцы) миролюбивы, не склонны к конфликтности, добры.

В это время проблема культурных моделей становится доминирующей в культурной антропологии, хотя лишь немногие из антропологов приняли теоретические подходы Бенедикт безоговорочно. Особенно это касается видения культуры наподобие модели индивидуальной личности: культура, как и индивид, с точки зрения Бенедикт является устойчивым паттерном мысли и действия. От этого был всего один шаг до изображения культуры в терминах интегрированных психологических тем, подобно тому «как психиатр в клинике может описывать личностную структуру пациента»[1].

Культура как модель личности

Рут Бенедикт делала нечто большее, чем просто описывала поведение людей как продукт той или иной культуры. Она стремилась описать культуру как ***психологическую целостность***. Как заметил Филипп Бокк, культурный паттерн «интегрирует различные элементы, предоставленные историей, давая каждому новое значение, подобно тому, как каждый индивидуум интегрирует различные жизненные навыки в связную систему личности»[2]. Причем схожесть между структу-

---

[1] *Piker S.* Classical Culture and Personality. In: Handbook of Psychological Anthropology. Philip K. Bock (ed.) Westport, Connecticut-London; Greenwood Press, 1994, p. 7.

[2] *Bock Ph. K.* Continuities in Psychological Anthropology. San Francisco: W. H. Freeman and Company, 1980, p. 68.

рой культуры и структурой личности не обязательно проявляет себя в этнографических описаниях поведения членов культуры. Она может быть выражена только посредством тонкой скрупулезной сравнительной работы и мыслительной интеграции многих уровней культуры. ***В результате этого манипулирования культура уподобляется личности. А индивид представляет собой предельное средоточие культуры — «микрокосм культуры».***

Ее мало интересовали индивидуальная психология как таковая и психологическое развитие личности. Говоря о психологической концепции Рут Бенедикт (которая в этом своем аспекте значительно повлияла и на концепции многих других антропологов), следует отметить, что она подразумевала необыкновенную пластичность человеческой природы: социальное и культурное окружение фактически лепит из личности все, что ей угодно, личность становится как бы частью культуры. «Бенедикт не имела хорошо разработанной и интегрированной концепции индивидуальной психологии и пренебрегала проблемой личностного развития. Предметом ее внимания была психологическая согласованность различных институций, возникших в обществе. Более того, она не делала ясного концептуального различения между социокультурной системой и личностью как системой. Скорее утверждалось, что психологическая согласованность личности индивида связана с психологической согласованностью культуры»[1].

Самая известная работа Бенедикт, таким образом, была посвящена скорее пониманию культуры как модели личности, чем развитию способов исследования взаимосвязи между культурой и личностью.

Предпосылки возникновения школы «Культура и Личность»

Тем не менее «работа Бенедикт послужила моделью и стимулом для других антропологов, которые более целенаправлено концентрировались на личности индивида и уже на основе развитых психологических теорий впоследствии изучали отношения между культурой и лично-

[1] *Inkeles A., Levinson D.* National Character, p. 419.

стью»[1]. Бенедикт развивает наследие Боаса — взгляд на культуру как паттернированное интегральное целое. «Поскольку Бенедикт разрабатывала эту последнюю идею, это ввергло ее в психологический поток антропологии, и, особенно, в течение, которое вскоре вылилось классическую школу «Культура и Личность». Во-первых, Бенедикт конструировала «культурную конфигурацию» как изоморфную к паттерном личности, таким образом предлагая исследовать взаимоотношения культура/личность. Во-вторых, она уподобляла историческое развитие культурного паттерна биографическому развитию личности. Это явилось главной характерной чертой классической теории «Культуры и Личности»[2].

Начиная с двадцатых годов психологическая антропологии развивалась в рамках школы «Культура и Личность», приверженцы которой, как видно из названия этого научного направления, пытались выяснить связь между культурой, принятой в том или ином обществе, и личностью — носителем этой культуры. Психологическая антропология изначально принципиально отличалась и от психологии, и от социокультурной антропологии. Если первая исследовала психику индивида, а вторая — его поведение и мышление, чтобы с их помощью реконструировать общую картину социальной и культурной системы, внутри которой эти индивиды существуют, то ***психологическая антропология изучала и культуру, и индивида в комплексе, или, точнее, индивида как представителя определенной культуры***. Вплоть до 60-х гг. в психологической антропологии в направлении «Культура и Личность» доминировало представление о тесной корреляция между понятиями «культура» и «личность». На этой посылке и основывался конфигурационистский подход.

■ **Основным вкладом Рут Бенедикт в антропологию** является идея о существовании некоего внутрикультурного интегратора. Сейчас к концепция этоса культуры применяется в значительно более ограниченных рамках, чем в исследованиях Рут Бенедикт. Этос культуры, или, точнее,

[1] Idid., p. 419.

[2] *Steven Piker*. Classical Culture and Personality. In: Handbook of Psychological Anthropology. Philip K. Bock (ed.) Westport, Connecticut-London: Greenwood Press, 1994, p. 7–8.

центральная тема культуры, с точки зрения современной антропологии не является внутрикультурным интегратором. Работа Бенедикт была шагом вперед по отношению к разработкам Боаса, поскольку положила начало систематическим теоретическим поискам оснований функционирования этноса и тех психологических составляющих, которые являются едиными для всех членов этнокультурной общности, а также зафиксировала внимание на понятии культурных моделей, которые в процессе развития науки интерпретировались различным образом, но всегда оставались в центре внимания. Представление о гибкости и пластичности человеческой природы, ее зависимости от конфигурации данной культуры тоже имеет определенную ценность для современной психологической антропологии и культурной психологии. Ее можно соотнести и с культурно-исторической психологией Л. Выготского и А. Лурия, и с понятием «культурной экипировки» как врожденной предрасположенности человека к принятию той или иной культуры, и с основным положением культурной психологии М. Коула о культуре как об одной из важнейших составляющих психологии, и с понятиями интенциональных миров и интенциональных личностей Р. Шведера. Однако чрезмерный акцент на пластичности человеческой психики, игнорирование проблем индивидуальной и социальной психологии, фактическое отождествление культуры и личности как тесно коррелирующих между собой систем (конфигурационизм) привели к замедлению развития психологической антропологии и появлению таких тупиковых направлений, как исследования национального характера в стиле Г. Горера. Очевидным шагом назад по сравнению с Боасом был отказ от распределительной модели культуры, до пятидесятых годов почти игнорировавшейся антропологами в значительной мере именно ввиду влияния теории Рут Бенедикт. Однако ее теория была первой психолого-антропологической теорией и как таковая имеет непреходящее значение.

Эдвард Сепир и его последователи: конфигурационизм и лингвистика

Лингвистический конфигурационизм

Еще в 1911 г. Ф. Боас утверждал, что антрополог должен тщательно изучать функциональную лингвистику, чтобы понять, как туземец думает. Он подчеркивал, что

синтаксис языка может рассматриваться как «когнитивное бессознательное», поскольку большинство людей не знает о синтаксических структурах языка, на котором говорят. Наиболее влиятельной фигурой из антропологов-пионеров в лингвистическом анализе был **Эдвард Сепир**, который в значительной мере стимулировал общий интерес к динамическому подходу к личности. В рамках лингвистического поля он развивал подход, который подхватили и развили дальше его последователи, в частности, Бенджамин Уорф, сформулировавший общую теоретическую позицию, которая стала известна как **гипотеза Сепира—Уорфа**, противостоящая эволюционистским теориям развития языка и мышления. В данной концепции постулировалось то, что культурно-когнитивная система так называемых «продвинутых обществ» не обязательно является концептуально более сложной, чем культурно-когнитивная система «примитивных» групп. Некоторые лингвисты, придерживающиеся этой позиции, заняли крайнюю позицию в вопросе о мышлении и языке, полагая, что язык детерминирует очень многие аспекты культуры, а потому и содержание мышления. Многие антропологи сегодня полагают, что эта концепция не имеет строгой научной базы, но тем не менее они продолжают поддерживать идею об очень сильном влиянии языка на процесс мышления[1].

Эдвард Сепир был конфигурационистом, интересующимся способами, которыми человеческое мышление и поведение моделируется языком и культурой. При этом Сепир настаивал на важности отдельной личности и был не удовлетворен культурологическими подходами, в которых индивид рассматривался как пассивный носитель культуры. «Культуры, — писал он, — являются просто абстрактными конфигурациями моделей, идей и действия, которые имеют бесконечно различные значения для разных индивидов в группе»[2]. Однако кон-

---

[1] *George A. De Vos, Arthur A. Hippler.* Cultural Psychology: Comparative Studies of Human Behavior. In: The Handbook of Social Psuchology. Vol. 4. Gardner Lingzey and Eliote Aronson (eds.) Reading (mass.), Menlo Park (Calif), London, Don Mills (Ontario): Addison-Wesley Publishing Company, 1969, p. 337—338.

[2] *Sapir E.* In Language, Culture, and Personality. In: Language, Culture, and Personality. In: Mandelbaum, David G. (ed.) Selected Writings of Edward Sapir. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1949, p. 593.

фигурационистский оттенок в мышлении Сепира имел место и в его учении о языке. Каждый язык, с сэпировской точки зрения, структурирует мир особенным образом для говорящих на нем[1]. Так, выучить незнакомый язык — значит вступить в новую сферу мысли. «Человеческие существа живут не только в объективном мире, а также не только в мире социальной активности, как он обычно понимается, но в значительной степени находятся во власти особого языка, который становится средством выражения для их общества. Дело заключается в том, что «реальный» мир в значительной степени созидает на языке привычки (habits) группы. Не существует двух языков достаточно похожих, которые можно рассматривать как представляющие одну и ту же социальную реальность. Миры, в которых живут различные общества, являются отдельными мирами, не просто один и тот же самый мир с прикрепленными к нему различными ярлыками»[2]. Мы имеем дело здесь с релятивистским взглядом, похожим на взгляд Рут Бенедикт на культуру. Язык, как и культура общества в более широком смысле, формирует перцепцию мира.

Как писал **Бенджамин Уорф**, «возможно, многие согласятся с утверждением, что общепринятый паттерн употребления слов часто предшествует определенным линиям мышления и формам поведения, но соглашающийся часто не видит в таком утверждении ничего более, как простое признание гипнотической власти философской и заученной терминологии с одной стороны, или ходячее выражение, лозунг или призывный клич — с другой. Смотреть так ограниченно — значит упускать из вида одну из важнейших взаимосвязей, которую Сепир видел между языком, культурой и психологией... И не столько в отношении к этим специальным употреблениям языка, сколько к его постоянной подготовке данных и к его самому обычному повседневному анализу феноменов, что мы нуждаемся в распознании влияния, кото-

[1] *Barnouw V.* Culture and Personality. Homewood, Illinois: The Dorsey Press, INC, 163, p. 95–96.
[2] *Sapir E.* In Language, Culture and Personality, p. 162.

рое он имеет на другие деятельности, культурные и личные. Сигнал к определенной линии поведения часто дается посредством аналогий с лингвистическими формулами, в которых обсуждается ситуация и посредством которых она до некоторой степени анализируется, классифицируется и распределяется в этом мире, который в значительной степени бессознательно строится на языковых привычках группы. Так, вокруг цистерн с надписью «цистерны с бензином» поведение будет характеризоваться большой осторожностью, в то время как вокруг пустых бензиновых цистерн, оно будет более беспечным — вплоть до бросания около цистерн окурков сигарет. Однако «пустые» цистерны, возможно, более опасны, так как они содержат взрывоопасные пары. Физически ситуация довольно рискованная, но лингвистический анализ акцентируется на слове «пустой», которое неминуемо свидетельствует об отсутствии опасности»[1].

Другой лингвистический подход к изучению культуры получил законченную форму в работах С. Фрейка[2], который применил «эмик» и «этик» концепты. «Эмический» подход заключается в анализе культуры посредством подлинных мыслительных процессов, протекающих внутри самой культуры. Напротив, в «этическом» подходе анализ накладывает свои собственные («объективные», а по существу идущие от мировоззрения исследователя) особенности на культурные феномены. «Эмический» подход фокусируется на содержании и внутренних значениях, как их переживает носитель культуры, тогда как «этический» подход более концентрируется на общих структурных моделях, которые можно выделить в культуре. Уард Гуднаф ввел понятие «компонентный анализ», описывающее исследовательскую тех-

---

[1] *Whorf B.L.* The Relation of Habitual Thought and Behavior to Language. In: Hollander, Edwin P. and Raymond G. Hunt (eds.) Classic Contribution to Social Psychology. New York: Oxford University Press/London: Toronto, 1972, p. 242–243.

[2] *Frake C.O.* The Ethnographic Studyof Cognitive Sistems. In: T. Gladwin, W.C.Sturtevtn (eds.) Anthropology and Humean Behavior. Washington, D.C.: Anthropological Society of Washington, 1962, p 72–85

нику, которая развилась в рамках лингвистики, и, по его мнению, должна быть применена и к другим аспектам культуры. Используя эту систему формального семантического анализа, исследователь может открыть собственные когнитивные процессы информанта. Гуднаф подчеркивал также, что, анализируя компоненты значений в туземных понятиях, исследователь может придти к более валидному пониманию культуры в целом в терминах когнитивных структур индивидуального носителя культуры[1]. Интерес к потенциалу «компонентного анализа» получил широкое распространение после выхода в свет книги Т. Гладвина и У. Стетевента[2]. В ней они собрали значительное количество статей по лингвистике, в которых различными способами привлекалось внимание к необходимости для антропологов постигнуть то, что может быть определено в туземных категориях мышления. Принципиальный интерес к этому подходу привел к появлению «этно-когнитивного» подхода, прежде всего — этносемантике.

Большинство исследований в области этносемантики имело дело с отдельными культурными содержаниями в посреднической зоне, документируя культурное знание в особых группах и обществах[3]. Фокусировали ли они внимание на терминологии родственных отношений, классификации животных и растений, на диагностике категорий болезней, цветовых терминах, или на более «культурных моделях», эти исследования продемонстрировали сложность социальных модусов мышления и предложили гипотезы о процессах, посредством которых концепции понятия возникают, становятся общими и модифицируются[4].

---

[1] *Goodenugh W.H.* Componential Analysis and the Study of Meaning // Language, 1956, № 32, p. 195–216.

[2] T. Gladwen, W.C. Sturtevent (eds.) Anthropology and Humean Behavior. Washington, D.C.: Anthropological Society of Washington, 1962.

[3] Tyler S. A. (ed.) Cognitive Anthropology. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1969; Casson, R. W. (ed.) Language, Culutre and Cognition: Anthropological Perspectives. New York: Macmillan, 1981.

[4] *Bock Ph. K.* Introduce. In: Philip K. Bock (ed.) Handbook of Psychological Anthropology. Westport, Connecticut-London; Greenwood Press, 1994.

С этносемантикой тесно связана другая наука — психолингвистика. «Как это можно видеть из имени, психолингвистика имеет дело с пересечением лингвистики и психологии. Лингвистическая теория, поскольку она описывает нечто, что знает и делает личность, обеспечивает отправной пункт для развития психолингвистической теории, так как лингвистические знаки являются наиболее важными средствами когнитивной организации»[1].

Хотя антропологическая известность Эдварда Сепира главным образом обусловлена его деятельностью как исторического лингвиста, на протяжении всей его научной карьеры его интересовали многие стержневые вопросы теории «Культуры и Личности». Это выразилось в той творческой помощи, которую он оказал пионерам в этой области (Р. Бенедикт, М. Мид, Р. Линтону), а также в серии теоретических статей, которые помогли очертить первоначальный курс этой школы. Еще ранее 1917 г. Сепир атаковал суперорганическую теорию культуры. Находя похвальным традиционное антропологическое намерение открывать «генерализированные формы действия, мысли и чувства, которые конституируют культуру общности»[2], Сепир настаивал на том, чтобы антропологи обратили внимание на взаимоотношения индивида с генерализированной культурой.

Сепира можно назвать конфигурационистом, поскольку он интересовался способами, которыми человеческое мышление и поведение паттернируется языком и культурой. «Конфигурационалистский оттенок в мышлении Сепира имел место особенно в связи с его учением о языке. Каждый язык, с сэпировской точки зрения, структурирует мир особенным образом для говорящих на нем. Так, выучить незнакомый язык — значит вступить в новую сферу мысли. Мы имеем дело здесь с релятивистским взглядом, похожим на взгляд Бенедикт на культуру. Язык, как и куль-

[1] *Miller G.A., McNeill D.* Psycholinguistics. In: G. Lindzey, E. Aronson (eds.) The Handbook of Sotial Psychology. Reading, Mass, Menlo Pork, Calif. L.: 1969, vol. 4, p. 668–669.

[2] Цит. по: *Piker S.* Classical Culture and Personality, p. 8–9.

тура общества в более широком смысле, формирует его перцепции мира.

В то же самое время Сепир всегда настаивал на важности отдельной личности и был не удовлетворен культурологическими подходами, в которых индивид рассматривался как пассивный носитель культуры. «Культуры, — писал он — являются просто абстрактными конфигурациями паттернов, идей и действия, которые имеют бесконечно различные значения для разных индивидов в группе»[1]. Для Сепира «истинный локус культуры находится в интеракциях отдельных индивидов, с субъективной стороны, — в мире значений, которые каждый из этих индивидов может неосознанно абстрагировать от участия в этих интеракциях»[2]. Сепир предвосхищает важное заключение, что различные индивиды (или группы) психологически по-разному используют общую культуру, и поднимает вопрос о психологическом приспособлении индивида к собственной культуре, а также вопрос о взаимосвязи культуры с душевным здоровьем.

Гипотеза Сепира—Уорфа

Бенджамин Уорф, который сделал более, чем кто-либо еще, для развития сэпировского направления мысли, дал новые примеры паттернирования. Уорф особенно фокусировал внимание на концепциях пространства и времени, имплицитных в различных лингвистических системах. Уорф заявлял, например, что язык племени не содержит «ни одного слова, ни одной грамматической формы, конструкции или выражения, которые бы непосредственно относились к тому, что мы называем «время», или к прошлому, настоящему или будущему, или длящемуся, или к движению скорее как к кинематическому, чем динамическому»[3].

---

[1] *Sapir E.* In Language, Culture and Personality, p. 593.

[2] Ibid., p. 595.

[3] Carroll J.B. (ed.). Language, Thought, and Reality. Selected Writings of Benjamin Lee Whorf. Boston: Technology Press of Massachusetts Institute of Technology, 1956, 57.

«Исследования американских лингвистов Э. Сепира, Б. Уорфа, Г. Хойджера, проведенные на материале языка американских индейцев (хопи, нутка, навахо), выявили специфику категоризации мира индейцами, заключающуюся в преобладании глагольных форм в описании окружающей действительности, то есть в описании мира через действие. По мнению Г. Хойджера, эта особенность языка индейцев (в частности, навахо) является отражением их представлений о мире как находящемся в непрерывном движении. «Даже в наши дни, — пишет Г. Хойджер, — навахо является по преимуществу бродячим, кочевым народом, перегоняющим свои скот с одного пастбища на другое. Мифы и легенды очень четко отражают этот мотив: боги и герои сказаний без устали путешествуют с одного святого места на другое». Осмысление богатого эмпирического материала привело Б. Уорфа к формулировке ряда методологических положений, вошедших в историю языкознания как гипотеза лингвистической относительности Сепира—Уорфа. «Мы расчленяем природу в направлении, подсказанном нашим языком. Мы выделяем в мире явлений те или иные категории и типы совсем не потому, что они (категории и типы) самоочевидны; напротив, мир предстает перед нами как калейдоскопический поток впечатлений, который должен быть организован нашим сознанием, а это значит — в основном языковой системой, хранящейся в нашем сознании... Мы сталкиваемся, таким образом, с новым принципом относительности, который гласит, что сходные физические явления позволяют создать сходную картину вселенной только при сходстве или по крайней мере при соотносительности языковых систем»[1].

Согласно этой гипотезе, «когнитивные категории (классы и роды вещей) формулируются не в соответствии с реальностями естественного мира и не в соответствии с универсальными свойствами человеческого ума, а в ответ на организацию грамматических (включая лексические) систем. Так как, по мнению Сепира и Уорфа, «грамматические системы детерминированы

[1] *Петренко В.Ф.* Психосемантика сознания. М.: Издательство МГУ, 1988. С. 26.

произвольными условностями в языковых общностях, когнитивные системы создаются грамматическими системами, целиком связанными с индивидуальными общностями... Законченная релятивистская позиция заключается в том, что языки и культуры, как Сепир полагает, не имеют общего мерила и поэтому не могут быть сравниваемы или переводимы»[1].

- **Основной вклад Сепира в антропологию.** В работах Сепира мы сталкиваемся с более умеренной формой конфигурационизма, в определенной мере признающей распределение культуры. Важно подчеркнуть и то, что гипотеза лингвистической относительности заострила проблему языковой опосредованности восприятия и осознания мира человеком. Эта идея перекликается с концепциями российской культурно-исторической школы и американской культурной психологии. Хотя роль языка в данном случае сильно преувеличена. Следует отметить и то, что работы Сепира, Уорфа и Хойджера послужили началом исследования когнитивных категорий, что явилось началом развития этнонауки и, что для нас особенно важно, когнитивной антропологии.

Маргарет Мид: создание эталона полевого исследования

Работы **Маргарет Мид** (Mead, 1901—1978) отличались тем, что она, как верная ученица Боаса, в отличие от своей старшей подруги Рут Бенедикт, никогда не занималась созданием теорий. Это не означает, что в ее работах нет концептуальных обобщений: они выводились из опыта исследовательской работы (что не значит, конечно, что они всегда были правильными) и всегда носили более или менее фрагментарный характер, являлись как бы «замечаниями по поводу». Маргарет Мид «осуществила значительно большее этнографическое исследование, чем средний антро-

[1] *Ronald W.C.* Cognitive Anthropology. In: Handbook of Psychological Anthropology. Philip K. Bock (ed.) Westport, Connecticut; London; Greenwood Press, 1994, p. 66—67.

полог, в основном сосредоточивала свое полевое исследование на конкретных проблемах»[1]. Мид помогла определить круг методологических проблем, которые были центральными для школы «Культура и Личность». Кроме того, она разработала многие технические подходы к изучению эмпирического материала и методологию обучения студентов — саму модель поведения психоантраполога и его отношения с туземцами. Поэтому можно почти без преувеличения сказать, что она создала эталон проведения полевого исследования, остававшийся актуальным с 20-х по 60-е годы.

Исследования детства. Пластичность человеческой психики

Концептуальные замечания М. Мид не менее иного фундаментального теоретического исследования повлияли на формирование психологической антропологии как научного направления. Именно Мид, в частности, на много лет вперед определила особый интерес психологической антропологии к исследованиям детства: к практике воспитания детей, и прежде всего к обычаям ухода за младенцами, специфике детского туалета. Так, Маргарет Мид, которая первая описала процесс взросления у некоторых не-западных народов, останавливала свое внимание не только на практике детского пеленания, умывания, приучения к чистоте, что, по ее мнению, оказывало огромное влияние на формирование человеческой личности, но и на изучении бессознательных установок взрослых членов общества по отношению к детям и способов коммуникации между взрослыми и детьми, играм с детьми, способам руководства детьми.

Она стремилась доказать, что общепринятые представления о возрастных циклах, о неизбежности так называемых переходных периодов в жизни человека неверны, они связаны с принятой в «цивилизованном мире» практикой воспитания детей и подростков. Работы Мид разбивают обычные представления

[1] *Barnouw V.* Culture and Personality, p 90.

о возрастных циклах. Так, она показывает на примере культуры жителей Самоа, что психологические изменения, которые якобы всегда сопутствуют периоду полового созревания, могут вообще отсутствовать, а конфликт поколений — не более, чем черта, присущая западным культурам. «Она была твердо убеждена, что основы взаимоотношений культуры и индивида формируются в процессе взросления ребенка. Изучением детства она занималась на протяжении всей своей карьеры, одновременно этнографически и, в поздний период ее деятельности, на расстоянии (at a distance). Она изобретала все новые способы, позволяющие исследовать психологические аспекты культуры и культурных характеристик повседневной жизни»[1].

Работы Мид разработали почву для исследований на следующие сорок лет отношений между культурным окружением, воспитательской практикой и поведением взрослых. Эти идеи дали направление кросс-культурным исследованиям детского окружения и развития до настоящего времени. Кросс-культурные различия в поведении взрослых, конечно, были отмечены и ранее, но процессы развития, ведущие к этим различиям, не привлекали серьезного внимания. «Примитивные» люди считались по-детски невинными в своих мыслительных процессах, и потому процесс детского развития в не-западных культурах никого из антропологов (за исключением английского функционалиста Бронислава Малиновского) практически не волновал[2].

Кроме того, на примере ряда народов она показала условность наших представлений о мужских и женских чертах характера, материнских и отцовских ролях в воспитании детей. Таким путем Маргарет Мид доказывала уникальность различных культур. «В каждом случае Мид подчеркивала важность культурного наследия в канализации человеческого поведения. Подобно Бенедикт она смотрела на человека как на чрезвычайно податливое существо. Так, женщины чамбули могли

---

[1] *Piker S.* Classical Culture and Personality, p. 5—6.

[2] *Harkness S.* Human Development in Psychological Anthropology. In: Theodor Schwartz, Geoffry M. White, Catherine A. Lutz (eds.). In: New direction in Psychological Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p.105—106.

вести себя подобно мужчинам, а мужчины чамбули подобно женщинам. У самоа отсутствие трудностей подросткового периода объяснялось простотой и стабильностью самоанской культуры. В зависимости от общества, в котором она родилась, личность может стать свирепым, агрессивным каннибалом, как у мундугуморов, или мягкой, женственной, как у арапашей. Хотя и могут быть отклонения, они не изменяют общей картины, представляемой культурой, которая в основном формирует своих членов в предсказуемую форму»[1].

Психоаналитические и функционалистские идеи в работах М. Мид

Ее подход был, в первую очередь, психокультурным. «Она разрабатывала психологическую концепцию культурных моделей, но мало интересовалась модальной личностной структурой как таковой. Ее интересовал скорее коллектив, она изучала главным образом институциональную практику, ритуалы, документы, как материалы для социального анализа»[2]. Это объясняет тот факт, что она прибегала к изучению культур, которые рассматривала «на расстоянии». Индивидуальную личностную конфигурацию он описывала лишь изредка и в качестве иллюстрации — для того, например, чтобы показать некоторые формы девиации. Однако утверждение, что она «пренебрегала анализом индивидуальной личности»[3], вряд ли следует считать правомерным. Так, она вела многолетнюю полемику с таким общепризнанным авторитетом в психологии развития индивида, как Ж. Пиаже, доказывая на обширном эмпирическом материале, полученном в результате проведенных ею психологических экспериментов, что теория Пиаже не является универсальной и неприменима к детям из «примитивных» обществ.

Можно проследить возрастающую от ее ранних работ к более поздним важность психоанализа. Результаты Мид одновременно опровергали ортодоксальный психоанализ и приковывали внимание к психоанализу как источнику вдохновения для исследова-

[1] *Barnouw V.* Culture and Personality, 163, p. 90.
[2] *Inkeles A., Levinson D.* National Character, p. 431.
[3] Ibid., p. 431.

ния взаимоотношений личности и культуры. Вместо того, чтобы смотреть на психоанализ как на вместилище универсальных истин, применение которых могло или должно было что-то открывать, антропологи с легкой руки Маргарет Мид стали смотреть на него, как на комплекс концепций, которые нужно принимать выборочно и с определенными целями, о чем его основатель и ортодоксальные хранители даже не ведали и что, возможно, не одобрили бы.

Подход Мид может показаться конфигурационистским. Однако это не вполне верно. Она испытала сильное влияние Б. Малиновского, с которым первые годы своей работы находилась в постоянной переписке и чьим советам следовала в своей практической работе, а потому не могла не испытать сильного влияния функционализма — теории, в общем и целом сводящейся к тому, что каждая культурная черта имеет в культуре свою функциональную нагрузку и функциональным образам связана с другими культурными чертами и институциями — и не привнести это влияние в антропологическую школу «Культура и Личность». И конфигурационистский и функционалистский подходы, развивавшиеся в работах М. Мид, вели в заключению, что существует связь между культурой и человеческим развитием, которые требовали систематического изучения.

■ **Основным вкладом Маргарет Мид в антропологию** является синтез концепций Боаса с рядом других не менее важных научных подходов, таких, в первую очередь, как психоанализ и функционализм, что утвердилось в психологической антропологии и способствовало ее развитию. Причем утвердилась во многом и та вольная трактовка этих подходов, характерная для Мид, что следует считать не недостатком, а напротив, достоинством, поскольку такая установка позволяла свободно и творчески разрабатывать все новые концепции в поисках научной истины. Для Мид характерен интерес к психологии развития, абсолютно отсутствующий у Бенедикт. Ее увлекали исследования процессов восприятия и обучения культуре, изучение способов коммуникации и бессознательных установок, что в свое время было востребовано культурной психологией и без чего немыслима современная антропология.

■ Бронислав Малиновский: функционализм

Анализ культурных институций вместо описания культурных черт

Функционализм никогда не принадлежал к психологической антропологии, но оказал на нее, прежде всего в лице Бронислава Малиновского (Malinovski), огромное влияние. Поэтому мы рассмотрим его основные положения.

Первый тезис функционализма Бронислава Малиновского таков — культуру необходимо анализировать не с точки зрения ее черт, а с точки зрения ее институций. Как пишет социальный антрополог Люси Мейр, «когда ученики Малиновского приступали к своей первой исследовательской работе, они выбрали «общество», и приготовили себя изучать «его культуру». Они, однако, не предполагали, что все, что они должны были сделать — это перечислить черты, которые составляют культуру. Такой подход легко мог привести к абсурду, поскольку обычаи такой различной значимости, как парламентское правительство и вкушение пищи при помощи китайских палочек, трактуются в одной и той же плоскости. Малиновский не позволил своим ученикам впасть в эту ошибку, так как он настаивал на том, что культуру нужно анализировать не только в объеме ее черт, но и в объеме ее институций; для него парламентское правительство является важным элементом культуры, а китайские палочки — всего лишь небольшая часть комплекса институтов, удовлетворяющих потребность питания. Если на людей смотрят как на носителей культуры, то может возникнуть опасность думать о культуре как о комплексе правил и технических приемов, независимых друг от друга <...>. Мы все же склонны говорить, что исследовательское поле лежит в плоскости общества, и стоит сказать, что мы под этим подразумеваем. Обитатели изолированного острова, очевидно, составляют общество; то же самое можно сказать о жителях континента, которые признают над собой общую политическую власть. Но некоторые общества последнего типа настолько крупны и потому сложны для изучения одним ученым во всей их целостности,

что антропологи разбили весь предмет исследования на секции — как то деревни, заводы и т. п. Мы думаем об *обществе*, не о культуре, как об упорядоченном расположении частей, и наш интерес заключается в выявлении и объяснении этого порядка. Он состоит из отношений между личностями, которые регулируются общим организмом признаваемых прав и обязанностей»[1].

Постоянен интерес функционализма к взаимосвязи вещей, ко всем звеньям в социальной цепи, которая связывает индивидов как членов общины. Слова и действия являются значениями, которые, чтобы быть более полно изученными и понятыми, должны быть помещены в очень широкий социальный контекст. То, что люди делают и говорят, что они думают, имеет логическую когерентность и последовательность, которая относится ко всей социальной структуре общества. Жизнь общества не может успешно протекать, если не будет такой упорядоченной структуры взаимоусиливающих ожиданий и «ролей», некоторой организации соединенных частей, которые прилажены друг к другу, чтобы формировать одно гармоничное целое. Этот акцент на взаимозависимости социальных феноменов дает нам возможность более глубокого понимания основной динамики жизни общества[2].

Культура как механизм социального взаимодействия

Функционалист И. Льюис писал: «Мы изучаем различные культуры и общества, которые продуцируют их, помещая главный акцент на социальных отношениях и трактуя культуру скорее как механизм или средство социальной интеракции, чем как результат сам по себе. В этом британские социальные антропологи отличаются от их американских коллег, которые отдают приоритет культуре и культурным паттернам, недооценивая (как нам кажется) социальное измерение. Есте-

[1] *Mair L.* An Introduction to Social Anthropology. Oxford: Clarendon Pr., 1965, p. 8—9.

[2] *Lewis I.M.* Social Anthropology in Perspective. The Relevance of Social Anthropology. Cambridge. University Press, 1976, p. 20.

ственно, что те антропологи, которые придают культуре такую императивную силу, склонны рассматривать социальные отношения как продукт культурного паттернирования и обусловливания, и поэтому склонны концентрировать внимание на практике воспитания детей, инкультурации и социализации. Непрерывность и отсутствие непрерывности также оцениваются и интерпретируются как культурные феномены и также обсуждаются в терминах «инкультурации». Напротив, для нас диалектика между культурой и обществом оценивается в противоположном направлении. Приоритет имеют скорее социальные отношения, чем культурные облачения. Социальная жизнь охватывает огромный круг деятельностей и верований и поражает своей сложностью. Поэтому нашей основной целью является — изолировать значительные типичные события и единицы социальной жизни и деятельности и затем исследовать лежащую в основе их светокопию, чаще имплицитную, чем эксплицитную, которая будет показывать, как они встраиваются в значимый паттерн. Наш интерес направлен не на одну какую-нибудь область социальной жизни, а скорее на все, имеющиеся в обществе, и особенно на их взаимозависимость как частей целого»[1].

«Социальная жизнь может рассматриваться как некий вид театра по образу драматургии и поэзии. С этой перспективы мы намереваемся обнаружить фабулу социальной драмы, в которой заняты члены отдельной общины, партии или «роли», которые принимают ее члены и их взаимную интеракции в процессе драматического действия. О чем в действительности повествует эта пьеса? Существуют ли важные побочные линии сюжета, которые выставляют некоторые характеры в совсем другом свете, чем это официально принято? Какое пространство для маневра существует в различных продукциях той же самой пьесы? Насколько актеры могут отступать от свои ролей посредством импровизации, оставаясь тем не менее внутри принятых, культурно определенных условностей? Как мы оцениваем их представление? В реальной жизни ситуация являются гораздо более

[1] Ibid., p. 19.

сложной, чем в нашей простой аналогии. Прежде всего, все актеры играют множество различных ролей, теряя старые и воспринимая новые роли с изумительной скоростью и легкостью: иногда они играют несколько различных ролей в одно и тоже время, представляя различные вещи в различных отношениях. Не обязательно они все вместе дают одинаковую интерпретацию событиям, в которых участвуют; конкурирующие темы выводятся на передний план, и одинаковые линии используются для оправдания противоречивых требований и интересов. То, как они должны оцениваться, является деликатной проблемой для социальных антропологов, когда они пытаются оценить локальную идеологию и ее отношение к экономическим и политическим приверженностям. Что связывает все эти противоречивые течения в нечто, что может быть названо общиной? Какое значение имеют давление окружения и другие внешние давления для понимания того, как члены общины живут вместе? Как то, что эти давления будут расти или уменьшаться, будет воздействовать на стабильность общества? Как это будет выбивать актеров из их привычных ролей, заставляя их принимать совершенно новые роли? Что, наконец, является жизненным, динамическим стержнем общины, который придает им уникальный отличительный характер? Что *реально* придает ему силы? Особенно, если мы принимаем «взаимодействующий подход», подчеркивая межличностный обмен и взаимодействие, изучение сил, вдохновляющих жизнь общины, неизбежно подводит нас очень близко к психиатрии и социальной психологии, где роли, которые играют люди, также являются критически важными»[1].

Культура как инструмент удовлетворения психобиологических потребностей

Возможно, ни один из культурных антропологов XX в. не захватил столько сфер в своей исследовательской работе, как Малиновский. Теоретическая ориентация Малиновского, его психобиологический

[1] Ibid., p. 20 – 21.

функционализм одновременно охватывают центральные постулаты психоанализа и предвосхищают важнейшие акценты школы «Культура и Личность»: биологическая и психологическая необходимости являются отправной точкой в исследовании отношения индивида к культуре; соответственно главной функцией любой культуры является исполнение психологических и биологических потребностей личности. В частности, экспрессивный компонент культуры (например, религия, магия, искусство, игра) есть инструмент для исполнения этих нужд. Превратности человеческой сексуальности жизненно важны для интеграции индивида и культуры. Для Малиновского ребенок есть родитель взрослого как носителя культуры. Малиновский широко известен в связи со своей проверкой Эдипова комплекса и предположением о его отсутствии у тробрианцев. Здесь он наиболее практически подходит к культуре и личности. Малиновский поднимает вопросы, которые позднее приобретут большую важность для понимания культуры и личности: 1. Как на универсальные психодинамические процессы, как основополагающие в психоанализе, воздействует межкультурная изменчивость в практиках социализации? 2. Каким образом опыт младенцев и маленьких детей трансформируется в культурную ориентацию взрослых? Его психобиологический функционализм пытается интегрировать индивидуума и культуру.

Вот как сам Малиновский формулировал «аксиомы функционализма»: (1) Культура в своей сущности является инструментальным механизмом, с помощью которого человек может лучше справляться с теми специфическими проблемами, которые ставит перед ним окружающая его среда в ходе удовлетворения им своих потребностей. (2) Культура является системой объектов, действий и установок, в которой все составляющие ее части являются средствами для некой цели. (3) Культура является целостностью, в которой все ее элементы независимы. (4) Все эти объекты, виды деятельности и установки организованы для решения жизненно важных задач в форме в институций, таких как семья, клан, община, племя; эта организованная структура создают почву для экономической коопера-

ции, политической, правовой и образовательной деятельности. (5) С динамической точки зрения, то есть рассматриваемая как род деятельности культура может анализироваться в различных аспектах, таких как образование, социальный контроль, экономика, система познания, верований, мораль, а также как способ творческой и художественной деятельности. (6) Культурный процесс, рассматриваемый с точки зрения его конкретных проявлений, всегда включает человеческий фактор, который определяет соотношения различных видов деятельности между собой. Люди организуют культурные элементы, взаимодействуя друг с другом вербальным образом или посредством символических действий. Культурные элементы, человеческие группы и системы символов — вот три составляющих культурного процесса[1].

Согласно Малиновскому, все культуры основываются на «базовых потребностях». Эти базовые потребности затем ведут к культурным «императивам» или вторичным потребностям, которые затем преобразовываются в культурные «ответы». Например, основные потребности человека в пище удовлетворяются в специфических культурах посредством определенных технических навыков и инструментов и паттернов человеческой кооперации для охоты, земледелия и рейдов с целью наживы... Как скоро эти средства и мероприятия принимаются обществом, они становятся культурным императивом или вторичными потребностями его членов. Сумма таких вторичных потребностей в данном обществе является его культурным ответом в форме экономики.

«Малиновский не выходил за пределы питания, секса и физической безопасности в своем обсуждении основных потребностей. Более обширные и точные формулировки их и их культурных производных появились гораздо позже, уже после его смерти... Но теория потребностей Малиновского объясняла только некоторые общие знаменатели несхожих культур, а не элементы и тенденции, которые делали их различными одновременно на общественном и на индивидуаль-

[1] *Malinovski B.* A Scientific Theory of Culture. Chapell Hill: The University of North Carolina Press, 944, p. 150.

ном уровне... Даже на уровне общих знаменателей основные потребности не могут объяснить некоторые культурные феномены. Например, какая основная потребность или потребности объясняют универсальность искусства? И с другой стороны, почему животные так сильно отличаются от людей, хотя они имеют те же самые основные потребности? Однако теория основных и производных потребностей Малиновского наводит на мысль о новом направлении, то есть о психических факторах, лежащих в основе человеческого поведения... Межкультурный контраст, который дает право допустить различие между внутренним и внешним контролем»[1].

Функционализм Малиновского основывался скорее на потребностях индивида, чем на нуждах социальной системы. Так, когда он специфицировал, что культура составляется из «семи основных человеческих потребностей», а они есть факторы, подобные питанию, воспроизводству, комфорту и безопасности, то все они локализуются скорее в индивидуальном сознании, чем в сознании группы или более широкого коллектива; они делают, тем не менее, вклад в интеграцию всего общества. Эта индивидуализация культурного ответа и зарождения является стержнем его отличного направления и точкой разрыва его функционализма со структурным функционализмом. «Профессор Радклифф-Браун, насколько я могу видеть, — писал Малиновский, — все еще развивает и углубляет взгляды Французской социологической школы. Он поэтому должен пренебрегать индивидом и биологией. Функционализм отличается от других социологических теорий более определенно, возможно, в его понятии и определении индивида более, чем в другом отношении. Функционалист включает в свой анализ не просто эмоциональную, а также интеллектуальную сторону ментальных процессов, но также настаивает на том, что человек в своей полной биологической реальности должен быть введен в наш анализ культуры. Телесные потребности и влияния внешнего окружения и обус-

[1] *Hsu F.L.K.* Passage to Understanding. In: Spindler, George D. (ed.) The Making of Psychological anthropology. Berkeley, Los Angeles, L.; University of California Press, 1978, p. 145 – 146.

ловленное культурой к ним отношение должны изучаться бок о бок»[1].

Малиновский часто относится к культуре как к «социальному наследию». Он не интересуется эволюционизмом и выражает прежде всего интерес к культуре. Он твердо верит в необходимость детального полевого исследования и стимулирует изучение на границе между дисциплинами, такими как социология, психология, история и антропология.

Концепция культуры

Бронислав Малиновский подчеркивал, что теория культуры является научной (scientific), хотя его подход к *анализу* культуры был иным, нежели у эволюционистов. По мнению Малиновского, элементы культуры должны анализироваться с точки зрения удовлетворения с их помощью основных потребностей человека. Он считал, что человеческие общества отличаются друг от друга в двух отношениях. Во-первых, по своим физическим характеристикам — это составляет предмет физической антропологии. Во-вторых, по своему «социальному наследию» или культуре — это предмет культурной антропологии. Исследователь культуры должен попытаться разложить «социальное наследие» на компоненты и реконструировать характер взаимосвязи этих компонентов, понять их соответствие друг другу, соотношение с человеческими потребностями и окружающей средой. Таким образом, его концепция культуры вполне может рассматриваться как дескриптивная.

Согласно Малиновскому, исследование функций культурных феноменов, способов, какими они удовлетворяют человеческие потребности, должно стоять на первом месте по сравнению с исследованием стадий развития культуры и ее эволюции[2].

«Функциональность культуры состоит в том, что она прямо или косвенно удовлетворяет потребностям человека. Малиновский утверждал, что в культуре не

[1] *Malinovski B.* Review of six essays on culture by Albert Blumenthal. American Sociological Review, Vol. 4, 1939, p. 939.

[2] *Malinovski B.* A Scientific Theory of Culture and Other Essays.

может быть ничего лишнего, случайного. Если какой-то обычай устойчиво воспроизводится, значит он зачем-то нужен. Мы считаем его вредным или бессмысленным только потому, что не знаем, как именно он связан с базовыми потребностями, или оцениваем его вне связи с другими культурными явлениями»[1].

- **Основной вклад Малиновского в антропологию.** Представление о функциональности культуры является важной теоретической посылкой психологической антропологи. Различные культурные явления рассматриваются в ней как имеющие свое функциональное значение. С точки зрения психологии, важным представляется то, как функционалист Льюис сравнивает жизнь общества с разыгрыванием драмы. Это близко подходит к тому, как психологическая антропология описывает функциональный внутрикультурный конфликт.

Радклифф-Браун: структурный функционализм

Структурные принципы и культурные феномены

Подход Радклифф-Брауна (Radcliffe-Brown) может быть выражен так: ограниченное число структурных принципов применяется для сравнительного изучения различных систем с тем, чтобы показывать лежащее в основе разнообразие социальных и культурных феноменов. Поэтому нет нужды апеллировать к феноменам или причинам, лежащим за пределами ясных границ его собственной области — общества[2]. «Ведущие аналитические принципы функционализма — это «интеграция» и «взаимоотношение», и как таковые, культура и социальная структура стали рассматриваться как идентичные или, по крайней мере, непрерывные»[3]. «Это привело нас к фундаментальной аксиоме науки об обществе... Возможна ли наука о культуре? Боас говорит, что нет. Я согласен. Вы не можете иметь

[1] *Соколов Э.В.* Культурология. Очерки теории культуры. М.: Интерпракс, 1994. С. 103–104.

[2] *Thomas, Nicholas*. Out of Time. History and Evolution in Anthropological Discourse, Second Edition. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1996, p. 19–20.

[3] *Jenks C.* Culture. L., N.Y.; Routledge, 1993, p. 38.

науку о культуре. Вы можете изучать культуру только как характеристику социальной системы. Поэтому, если вы желаете иметь науку, то это должна быть наука о социальных системах»[1].

Теория Радклиффа-Брауна вела начало от Дюркгейма, особенно раннего Дюркгейма, страдала чрезмерной приверженностью «органической» аналогии с методологическими последствиями сравнительной социальной морфологии, посвященной строгой классификации различных социальных структурных *родов* и *видов*, и социальной физиологии, касающейся объяснения их «нормального» как противоположного патологическому функционированию. «Для дальнейшей разработки понятия «функция», — писал Радклифф-Браун, — удобно использовать аналогию между социальной жизнью и органической жизнью... Система отношений, посредством которой эти единицы связаны, является органической структурой. Как термин, здесь используемый, организм не является сам по себе структурой, он является собранием единиц, расположенных в структуру, т. е. в комплекс отношений... Так как здесь используется слово «функция», жизнь организма рассматривается как функционирование его структуры. Именно через и посредством непрерывности функционирования сохраняется непрерывность структуры... Обращаясь от органической жизни к социальной, если мы исследуем такое общество, как африканское или австралийское племя, мы можем признать существование социальной структуры. Отдельные человеческие существа, существенные единицы в этом примере, связаны посредством определенного комплекса социальных отношений в интегральное целое. Непрерывность социальной структуры, наподобие непрерывности органической структуры, не разрушается за счет изменений в единицах... Непрерывность сохраняется благодаря процессу социальной жизни, который состоит из деятельностей и интеракций отдельных человеческих существ и организованных групп, в которые они соединяются. Социальная

[1] *Radcliffe-Brown A.R.* A Natural Science of Society. Glencoe, IL: Free Press, 1957, p. 106.

жизнь общины определяется здесь как функционирование социальной структуры»[1].

Радклифф-Браун создал теорию социальной структуры, которую он рассматривает как сеть социальных отношений, включающих устойчивые социальные группы, социальные категории, классы и социальные роли. Предполагается, что каждая социальная структурная система является самоподдерживающейся, гомеостатической, гармонической функциональной единицей; следовательно, первенство отдается взаимосвязанности. Эмпирически работа подтверждает это изучением всегда частей, не как они существуют сами по себе, но как они функционируют в отношении с целым. Взаимоотношения и функциональная взаимозависимость являются ключами к такому анализу. Другая главная тенденция такой работы — это изучение эволюционного структурного изменения, не радикальное или революционное изменение, но постепенная и предсказуемая трансформация одной формы в другую. Оно одновременно является историческим и археологическим, но по существу морфологическим. Теория Радклифф-Браун о социальной структуре является одновременно инклюзивной теорией культуры[2].

Социальные структуры и действия

Радклифф-Браун и его последователи обходились без понятия «культура». Это было, однако, несколько неискренне, так как их понятие имплицитно заключало в себе концепции культуры. Следствием этого положения было то, что Радклифф-Браун запомнился не за свой вклад в теорию культуры, а скорее как родоначальник влиятельной социальной теории, которая определяла объяснительное понятие «функция» исключительно в отношении понятия «социальная структура», то есть теории «структурного функционализма».

Все нормы, ценности, чувства, ритуалы стоят над человеком, и цель их в том, чтобы скреплять общество. Как живой организм существует постольку, поскольку





[1] *Radcliffe-Brown A.R.* Structure and Function in Primitive Society. Cambridge: Cambridge University Press, 1952, p. 176.
[2] *Jenks C.* Culture, p. 38–40.

элементы, его образующие, выполняют определенные функции, так и человеческое общество строится на структуре взаимосвязанных и дополняющих друг друга культурных элементов. Социальная система состоит из «структур» и «действий». «Структуры» представляют собой устойчивые модели, посредством которых индивиды осуществляют отношения между собой и с окружающей средой. Они складываются в результате социального взаимодействия и норм, регулирующих социальные отношения. Функция всех структурных элементов состоит в том, чтобы вносить свой вклад в поддержание социальной солидарности и устойчивости социальной системы. Совместная жизнь людей предполагается как функционирование ее членов в рамках определенной социальной структуры. Функция каждого вида «действия» состоит в решении тех или иных социально значимых задач, а кроме того — в поддержании структурной преемственности. «Иституции» представляют собой устойчивые формы, с помощью которых протекает социальная жизнь индивидов. Функция каждой «институции» заключается в решении определенной социально значимой задачи, в удовлетворении конкретных базовых потребностей, в осуществлении групповых интересов. Обычаи, ритуалы, моральные нормы рассматриваются как регуляторы поведения людей (по аналогии с действием правовых норм), им приписывается ключевая роль в культуре. Они рассматриваются в качестве культурных механизмов и механизмов контроля в отношении выполнения определенных функций, значимых с точки зрения удовлетворения жизненно важных потребностей людей или поддержания совместности их существования. Радклифф-Браун разрабатывает концепцию «раздельности норм»: в рамках функционально обусловленной социальной системы людям приходится руководствоваться различными наборами норм, что необходимо для достижения результатов в интересах всех членов общества. В группе у каждого по отношению к поведению другого существуют определенные ожидания, которые другой считает законными и заслуживающими того, чтобы отвечать на них. (В дальнейшем эта теория получила свое развитие в рамках социологии действия Т. Парсонса.)

■ **Основной вклад Радклифф-Брауна в антропологию.** Для психологической антропологии важен тезис, что человеческое общество строится на структуре взаимосвязанных и дополняющих друг друга культурных элементах и что функция каждого вида «действия» состоит в решении тех или иных социально значимых задач, а кроме того — поддержании структурной преемственности.

■ Теория моделей культуры Альфреда Крёбера

Понятие культуры и культурных моделей

Основные теоретические положения концепции «культурных моделей» были позднее обобщены и систематизированы **Альфредом Крёбером** (Kroeber) и **Клодом Клакхоном** (Kluchohn). Эти авторы проанализировали множество определений понятия «культура», с тем чтобы попытаться дать их синтез, который был бы продуктивным для развития антропологии. Получалось следующее, весьма сложное определение: «Культура состоит из эксплицитных и имплицитных моделей поведения, которые получают символическую форму и отражают особенности различных человеческих групп, в частности воплощаясь в артефактах. Существенная особенность культуры состоит в наличии в ней традиционных, т. е. исторически выработанных и отобранных идей, и в первую очередь выработанных данным народом идей-ценностей; культурная система может, с одной стороны, рассматриваться как продукт действования, а с другой — как нечто, что обуславливает последующие действия. Культура — это не только поведение, а изучение культуры — это не только изучение поведения. Часть культуры состоит из поведенческих норм и стандартов. Другая ее часть состоит из идеологических суждений и рассудочных (рационализированных, пользуясь психоаналитической терминологией) объяснений некоторых форм поведения. И наконец, каждая культура включает в себя определенные общие принципы, на основе которых совершается выбор тех или иных форм поведения, их упорядочение, и таким образом складывается определенная вариативность культурных моделей»[1].

---

[1] *Kroeber A.L., Kluckhohn C.* Culture: A Critikal Review of Concepts and Difinitions. New York: Vintage Book, 1952, p. 181, 189.

Культурные модели, по Крёберу, следует рассматривать как определенные абстракции, которые позволяют исследователям видеть все элементы культуры в единстве: политическое устройство, одежду, пищу, произведения искусства, технологию строительства жилищ и т. п. Он писал: «В качестве отличительных особенностей той или иной культуры следует понимать то, что называют моделями культуры, или же ее конфигурациями, или ее гештальтами. В этом я согласен с Рут Бенедикт, хотя во многих других пунктах расхожусь с ней. Более того, я согласен с ней, что культурную целостность следует определять через понятие «модели культуры», и она может быть определена в психологических терминах, описывающих темперамент (или, что то же самое, с помощью понятия «этос»)»[1].

«Общество без культуры существует только на дочеловеческом уровне. Но культура, которая существует только через человека, который является также социальным животным, предполагает общество: специфика человеческого общества состоит в том, что оно более детерминировано культурой, чем культура обществом, а некоторые виды социальной жизни обусловлены культурой. К тому же некоторые социальные формы становятся частью культуры. Согласно ранним взглядам Крёбера, культура является условием общества. Общество по отношению к культуре является средством, инструментом, который культура использует, чтобы объективировать себя. Культура устанавливает новый и уровень реальности, более высокий, чем человеческое общество»[2].

Общество рассматривается Крёбером как огромный суперорганизм, подчиняющий себе отдельных индивидов, которые становятся как бы инструментами культуры. «И социальное, и культурное при этом подходе рассматривается как надындивидуальное. Цивилизация, таким образом, начинается тогда, когда кончается индивидуальность»[3].

---

[1] *Kroeber A.L.* The Nature of Culture. Chicago: The University of Chicago Press, 1952, p. 5.

[2] *Bidney D.* Theoretical Anthropology. New Brunswick (USA), London (UK): Transaction Publisher, 1996, p. 103.

[3] *Kroeber A.* Superorganic // American Anthropologist. Vol. XIX, 1917, p. 192.

С определенными оговорками можно утверждать, что Крёбер отождествлял модели культуры с понятием культурных ценностей. «Причем, согласно теории Крёбера, культурные модели (и соответствующие им культурные ценности) имеют свойство саморазвития»[1]. Саморазвитие Крёбер считает существенной характеристикой культуры в принципе.

Модели культуры служат как бы скелетом, архетипической основой «кристаллизации» культурных черт вдоль определенных «осей». При этом одна и та же модель может наполняться разным содержанием.

На основании сравнительного исследования культуры различных народов Крёбер делал также вывод о существовании скрытой культуры, т. е. психологических факторов, которые ускоряют или тормозят «диффузию» культурных элементов. Последние сталкиваются с сопротивлением там, где в воспринимающей культуре имеются элементы, функционально сходные с теми, которые желают в нее привнести.

В отличии от традиционных социологических подходов теорию культурных моделей не интересует происхождение социальных форм и структур. Последние рассматриваются как данность, по отношению к которой вопрос «почему так, а не иначе» кажется нелепостью. (Хотя в ряде работ, написанных на основе этой теории, проявления тех или иных культурных моделей рассматривается в исторической ретроспективе.)

По мнению Крёбера, «принцип культурного релятивизма присущ многим антропологическим теориям. Культурные феномены, таким образом, должны пониматься и оцениваться в терминах той культуры, в которой они существуют»[2]. И хотя на практике, изучая какую-либо чужую культуру, мы остаемся, хотим того или нет, в пределах собственных культурных парадигм, становимся на позиции этноцентризма, сама идея культурного релятивизма дает нам возможность хотя бы попытаться разорвать этот порочный круг.

В антропологии концепция культуры, по Крёберу, относится к групповому уровню. Это так, хотя психоло-

---

[1] *Чегинец М.А.* Концепция культуры А.Л. Крёбера. СПб., 1989. С. 13. (Афтореферат)

[2] *Kroeber A.L.* The Nature of Culture, p. 5.

гические и биологические вариации связаны с культурными, и время от времени делаются попытки использовать их для объяснения культурных феноменов. Против этого редукцианизма высказывался Крёбер еще в 1917 г., утверждая, что культура суперорганична и находится над своим биологическим и психологическим основанием. В пользу этого он представляет два аргумента. Во-первых, индивиды приходят и уходят, а культура остается более или менее стабильной. Таким образом, культура не зависит от конкретных индивидов, а «живет» на своем собственном коллективном уровне. Во-вторых, ни один индивид не обладает всей культурой группы, к которой он принадлежит. Культура как целое существует только в коллективе и действительно находится над биологическими способностями (что-либо знать или что-либо делать) каждого конкретного индивида[1].

«Жизнь» культур

«Жизнь исторических культур обусловлена внутренними инновациями и внешними заимствованиями, но ни те, ни другие не предусмотрены заранее и не заложены в программу развития. Одни инновации ускоряют рост, другие могут его замедлять. В связи с этим Крёбер вводит понятие «кульминации», т. е. такой точки, в которой комбинация элементов оказывается наиболее удачной, в результате чего достигается расцвет тех или иных сфер культуры — экономики, религии, драмы, философии. Культуры, живя бок о бок, конкурируют. Согласно Крёберу, большая и сильная культура может пережить несколько серьезных кризисов, но по воле случая, находясь в «слабой фазе», может быть вытеснена культурой, находящейся в сильной, экспансивной фазе»[2].

Одна и та же культура может пережить несколько кульминаций. Длительность кульминаций может быть различной — от нескольких десятков лет до нескольких столетий.

---

[1] *Berry J.W., Poortinga Y.H., Segall M.H., Dasen P.R.* Cross-Cultural Psychology. Research and Applications. Cambridge, NY., etc.: Cambridge University Press, 1992, p. 166.

[2] *Соколов Э.В.* Культурология. Очерки теории культуры. М.: Интерпракс, 1994. С. 192.

Крёбер, являясь одним из последователей школы «Культура и Личность», в числе первых осознал необходимость определить культуру как особый феномен, который не следует смешивать с социальной структурой общества.

С этой точки зрения интересна совместная статья крупнейших для своего времени представителей антропологии и социологии А. Крёбера и Т. Парсонса «Понятие культуры и социальной системы»[1]. «Авторами было предложено, с одной стороны, использовать понятие «культура» в более узком смысле, выражающем передаваемые и созидаемые типы ценностей, идей и других символических систем как факторов, обуславливающих выработку человеческого поведения и продуктов деятельности людей. С другой стороны, они предложили термином «общество» («социальная система») обозначать системы отношений между индивидами и коллективами»[2].

Но заслуга постановки вопроса об изучении культурных явлений как особого класса феноменов принадлежит Лесли Уайту.

- **Основным вкладом Крёбера в антропологию** является идея саморазвития моделей культуры и, более того, его трактовка этого саморазвития, а именно идеи о том, что модели культуры представляют собой некий «каркас», вокруг которого могут кристаллизоваться различные культурные элементы. Необходимо отметить особую важность для антропологии идеи о том, что существует «скрытая культура», которая регулирует характер взаимовлияния культур, принципы и механизмы заимствования культурных элементов.

Культурология Уайта

Развитие культуры

Теоретическая концепция **Лесли Уайта** (White) «берет за основу не проявление культурных феноме-

[1] *Kroeber A., Parsons T.* The Concept of Cultural Systems. // Amer. Social. Rev. 1958. Vol. 23.

[2] *Маркарян Э.С.* Проблема целостного исследования культуры в антропологии США // Этнология в США и Канаде / Ред. Веселкин Е.А., Тишков В.А. М.: 1989. С. 20.

нов в отдельных группах или сообществах, а делает упор на развитии культуры человечества в целом. Л. Уайт утверждает, что понятие культуры категориально и выражает в себе характеристику надсоматической (суперорганической) системы действительности, присущей лишь человеческому обществу и имеющей свои собственные закономерности функционирования и развития. Будучи интегративной системой, культура, по Уайту, не совпадая с обществом и социальной системой, имеет свои особенности, несущие специфику человеческого бытия»[1].

В предложенном Уайтом «культурологическом» подходе культура рассматривается как «внешняя» по отношению к self. Для опровержения утверждения, что «культура состоит из идей», Уайт фокусирует свое внимание на источнике идей. Он соглашается, что идея лежит в основе изобретения огнестрельного оружия, но говорит, что это ничего не объясняет, потому что сами идеи не объясняются. Почему, спрашивает Уайт, идея имеет место именно там-то и тогда-то, а не в другое время и не в другом месте? И отвечает, что идеи входят в сознание из внешнего мира. Относительно положения, что «культура состоит из абстракций», Уайт говорит, что те, кто придерживается этой точки зрения, упускают из виду, что абстракции есть концепции. Концепция разрабатывается ученым наблюдателем, в мозгу которого она существует. Это не имеет отношения к реальности культуры, говорит Уайт. Уайт утверждает, что «не существует такой вещи, как «материальная культура», что вовсе не абсурдно говорить о сандалиях и глиняных сосудах как о поведении, так как их важный атрибут — это не просто шкура оленя или глина, но «затвердевшее человеческое поведение». Согласно точке зрения Уайта, «символизирование» является общим фактором в идеях, установках, действиях и объектах. Все они могут рассматриваться как экстрасоматический контекст и могут рассматриваться как культура[2].

---

[1] *Давидович В.Е., Жданов Ю.А.* Сущность культуры. Ростов: Издательство Ростовского университета, 1979. С. 42.

[2] *Kitahara, Michio.* Twelve Propositions on the Self. A study of Cognitive Consistency in the Sociological Perspective. Sociologiska Institutionen, Uppsala, 1971.

Большое огорчение Лесли Уайту доставило появление известной книги А.Л.Крёбера и К.Клакхона «Культура: критическое обозрение концепций и определений»[1], в которой отвергалось материальное существование культуры и предлагалось определение культуры как абстракции. Поиски дефиниций культуры будут бесплодными до тех пор, считал Уайт, пока в культурологии не будут четко разграничены предметы и явления внешнего мира с одной стороны, и их вербальные концепты — с другой. Концепции Крёбера и Клакхона диаметрально расходятся с концепцией Уайта: первый приветствует движение антропологической теории от конкретных исследований к абстракциям, последний «осмеливается предсказать, что антропология вновь повернется к определению культуры в терминах конкретных, объективно наблюдаемых предметов и явлений внешнего мира»[2].

Культура как класс явлений

К культуре Лесли Уайт относит класс предметов и явлений, имеющих символическое значение. Это могут быть произнесенное слово, каменный топор, фетиш, отношения с тещей, произнесение молитвы, святая вода, участие в голосовании, соблюдение субботы и т. д. Эти предметы и явления могут быть рассмотрены в различных контекстах: в физическом, химическом, анатомическом, физиологическом, психологическом, культурологическом и даже астрономическом. Нас интересует в данном случае то, что любой из них может быть рассмотрен с точки зрения отношения к анатомическим, физиологическим, психическим процессам, происходящим в человеческом организме, т. е. в соматическом контексте, а также с точки зрения их отношения к другим предметам и явлениям, т. е. в экстрасоматическом контексте. В первом случае их можно назвать «человеческое поведение», а науку, их изучающую, — «психология»; во втором — их можно

[1] *Kroeber A.L., Kluckhohn C.* Culture: a critical review of concepts and definition. Papers of the Peabody museum of American archaeology and ethnology 47. — Cambridge (Mass.), 1952.

[2] *White L.A.* Ethnological Essays. Albuquerque, 1987, X, p. 168.

назвать «культура», а соответствующую науку — «культурология». Для обозначения этого класса предметов и явлений Лесли Уайт вводит неологизм — «символат». Любой символат может быть рассмотрен в разных контекстах; Уайт приводит схему, на которой показано, что в соматическом контексте символат является элементом человеческого поведения и изучается психологией, а в экстрасоматическом контексте — элементом культуры и изучается культурологией[1]. «Культура, таким образом, есть класс предметов и явлений, имеющих символическое значение и рассмотренных в экстрасоматическом контексте»[2]. Л. Уайт определял культуру также следующим образом: «Культура представляет собой организацию явлений, видов и норм активности, предметов (средств, вещей, созданных с помощью орудий), идей (веры, знания) и чувств (установок, отношений, ценностей), выраженных в символической форме»[3].

Существует целый ряд развернутых определений культуры, которые Л. Уайт дал на протяжении своей жизни. Так, «культурой» он называл «определенный класс феноменов, а именно предметы и явления, связанные с проявлением особой ментальной способности, свойственной исключительно человеческому виду, способности к символизации. Культура состоит из материальных предметов — орудий труда, утвари, орнаментов, амулетов и т. д., действий, верований и отношений, которые функционируют в символическом контексте. Она представляет собой сложный экстрасоматический механизм, который определенный вид животных — человек — использует в борьбе за выживание и за существование. Возможность передавать культуру небиологическими средствами является одним из ее наиболее существенных свойств. Все аспекты культуры — материальный, социальный, идеологический — легко передать другому индивиду, поколению, возрастной группе,

---

[1] Работы Л.А.Уайта по культурологии: Сборник переводов. М.: Российская академия наук. Институт научной информации по общественным наукам. 1996. С. 18.

[2] *White L.A.* Ethnological essays, p. 181.

[3] *White L.A.* Culturological and Psychological Interpretations of Human Behaviour // American Sociological Review. December. 1947. Цит. по: *Орлова Э.А.* Введение в социальную и культурную антропологию. М.: Издательство МГИК, 1994. С. 20.

другому народу при помощи *социальных* механизмов. Культуру можно назвать формой *социальной* наследственности. Таким образом, мы рассматриваем культуру как континуум, как супербиологический, экстрасоматический порядок предметов и явлений, переходящий с течением времени от одного поколения к другому. Культура, представляя собой определенный порядок феноменов, может быть описана исходя из своих собственных принципов и законов. Элементы культуры действуют и взаимодействуют особым образом. Можно выделять принципы поведения некоторых групп культурных элементов или культурных систем в целом и формулировать *законы* культурных феноменов и систем. Культура — это организованная, интегрированная система. Но внутри этой системы можно вычленить подсистемы, или аспекты. Для наших целей мы выделим три подсистемы культуры: технологическую, социологическую и идеологическую. Технологическая система состоит из материальных, механических, физических и химических орудий труда вкупе с технологией их использования, позволяющей человеку как представителю животного мира вступать в контакт с окружающей средой. Сюда входят средства производства, средства существования, строительные материалы, средства ведения войны и обороны. Социологическая система состоит из межличностных отношений, выраженных в коллективных или индивидуальных паттернах поведения. Внутри этой системы мы можем, в свою очередь, выделить общественную, экономическую, этическую, политическую, военную, религиозную системы, системы семьи, организации труда, отдыха и т. п. Идеологическая система состоит из идей, верований, знаний, выраженных посредством членораздельной речи или в иной символической форме. Мифология и теология, легенды, литература, философия, наука, народная мудрость и знания, восходящие к здравому смыслу, тоже входят в идеологическую систему. Эти три категории составляют культурную систему как целое. Конечно, они взаимосвязаны; каждая влияет на другие и, в свою очередь, испытывает на себе их влияние. Но сила воздействия в разных направлениях неодинакова. Главную роль играет технологическая система. Человек как биологический вид и, следова-

тельно, культура в целом, зависят от материальных вещей, от механических способов приспособления к естественной среде. Технологическая система первична и наиболее важна по значению; от нее зависят жизнь человека и его культура. Социальные системы, действительно, носят вторичный и вспомогательный характер по отношению к технологическим системам. Грубо говоря, социальную систему можно определить как организованные усилия людей, направленные на использование средств существования, укрытия, защиты и нападения. Социальная система — функция технологической системы. Системы технологии определяют социальные системы, если меняются первые, то неизбежно изменяются последние. Идеологические, или философские, системы представляют собой организацию верований, интерпретирующих людской опыт. Но и сам опыт, и его интерпретация в значительной степени обусловлены технологией. Каждому типу технологии соответствует некий тип философии. Но опыт освоения внешнего мира выражается не только в технологии, он также отражается в призме социальной системы. Все свойства и черты общественной, политической, религиозной, экономической, военной и прочих систем отражаются в философии. Мы можем представить культурную систему в виде трех горизонтальных слоев: технологический в основании, философский наверху, социальный между ними. Чтобы противостоять космическому потоку, живые организмы должны захватывать свободную энергию из неживых систем и использовать ее для поддержания жизни. С этой точки зрения жизнь есть борьба за свободную энергию. Энергия сама по себе ничего не значит. В культурной системе важна лишь та энергия, которая контролируется, направляется. А это уже достигается технологическими средствами, теми или иными орудиями производства. *Культура развивается по мере того, как увеличивается количество энергии, потребляемое в год на душу населения, либо по мере роста эффективности орудий труда, при помощи которых используется энергия»*[1].

[1] *Уайт Л.А.* Энергия и эволюция культуры // Работы Л.А.Уайта по культурологии. С. 98—102.

«Среди множества классов предметов и явлений, рассматриваемых современной наукой, есть один, для которого нет названия. Это класс феноменов, связанных с присущей исключительно человеку способностью придавать символическое значение мыслям, действиям и предметам и воспринимать символы. Мы предложили назвать предметы и явления, связанные с символизированием, символатами. Дать название этому классу феноменов совершенно необходимо, чтобы стало возможным выделить его среди других классов предметов и явлений. К этому классу относятся идеи, верования, отношения, чувства, действия, модели поведения, обычаи, законы, институты, произведения и формы искусства, язык, инструменты, орудия труда, механизмы, утварь, орнаменты, фетиши, заговоры и т. д. Так повелось, что эти предметы и явления, связанные со способностью человека к символизированию, ученые рассматривали в двух различных контекстах, которые можно обозначить как соматический и экстрасоматический. В первом случае для исследователя важна взаимосвязь между этими предметами и явлениями и организмом человека. Рассмотренные в соматическом контексте предметы и явления, связанные с символической способностью человека, называются поведением человека; точнее, поведением являются идеи, отношения, действия; топоры и керамика непосредственно не могут быть названы поведением, но они созданы трудом человека, т. е. являются овеществленным поведением человека. В экстрасоматическом контексте взаимосвязь этих предметов и явлений друг с другом важнее, чем их взаимосвязь с организмом человека. И в данном случае названием их будет «культура». Культура четко отграничивается от поведения человека. Она определяется таким же образом, что и объекты исследования других наук, т. е. в терминах реальных предметов и явлений, существующих в объективном мире. Наш подход выводит антропологию из окружения неосязаемых, непознаваемых эфемерных «абстракций», не имеющих онтологической реальности. Предложенное определение уводит нас также от проблем, перед которыми мы неизбежно оказываемся, вставая на другую точку зрения. Мы не думаем больше о том, со-

стоит ли культура из идей и где располагаются эти идеи — в сознании наблюдаемых людей или в сознании антропологов; могут ли быть культурой материальные предметы; может ли быть культурой черта, присущая одному, двум или нескольким индивидам; должны ли считаться культурой лишь характерные черты; является ли культура овеществлением и может ли культура красить ногти. Между поведением и культурой, психологией и культурологией мы проводим точно такое же различие, какое существует между речью и языком, психологией речи и лингвистикой»[1].

Символизм Уайта

Уайт утверждал, что отличительной чертой человеческой жизни является ее символический характер, а понятие «культура» представляет собой наименование специфического класса феноменов, присущих только человеку, которые могут быть названы «символическими»[2].

Решающим для уайтовского понимания культуры является понятие «символ». Эту проблему ученый подробно разработал в статьях начала 60-х гг. «Символ — это предмет или явление, значение которого определяет тот, кто использует его в качестве средства коммуникации. Символ может иметь любую распознаваемую форму: жест, звук, очертание, цвет, вкус или запах. Однако наиболее важной формой символического выражения является членораздельная речь. Человек наделил звуки — или письменные значки — смыслом и с их помощью начал обмениваться идеями с себе подобными. Человек может придумывать и навязывать значения и ценности вещам по своему выбору. В мире символов человек может действовать по своему усмотрению, он может чему угодно придать любое значение. И ни одно другое существо на это не способно. Все человеческое существование зависит от этого уникального дара и зиждется на нем. Осуществление этой способности создало все цивилизации человече-

---

[1] *Уайт Л.А.* Понятие культуры // Работы Л.А.Уайта по культурологии. С. 155 – 156.

[2] *White L.A.* The Science of Culture: A Study of Man and Civilization. New York, Farrar, Straus and Cudahy, 1949, p. 363.

ства. Знак в нашем словоупотреблении — это нечто, указывающее на что-то другое. Мы видим дым и догадываемся о пламени; мы видим красный свет и остерегаемся опасности. Значение, или смысл, знака может быть связано с физическими особенностями его самого и с его отношением к предмету или явлению, на которое он указывает, как, например, в случае с дымом, который указывает на наличие пламени. Или же значение символа может быть проассоциировано с его физической формой или идентифицировано с ней при помощи механизма условного рефлекса, как это происходит в случае с красным светом, обозначающим опасность. В любом случае, как только значение знака начинает идентифицироваться с его физической формой либо ассоциативно, либо при помощи условного рефлекса, оно начинает функционировать так же, как если бы оно было присуще этой форме изначально. Слова могут функционировать и как символы, и как знаки. Иначе говоря, они могут иногда употребляться в символическом контексте, а иногда в знаковом. Значение символа нельзя распознать при помощи органов чувств. Когда испанцы ступили на территорию Мексики, они достаточно четко слышали, как ацтеки произносили слово «callo», но они не могли со слуха понять, означает это «дом» или же «усталый». Также и ацтеки не могли понять, что означает в испанском языке слово «santo», которое они отчетливо слышали. Значение символа можно уяснить себе и, следовательно, передать другому только посредством особой нервной структуры, для которой у нас нет лучшего названия, чем «механизм символизации». То же касается и других форм символов. Мы не можем понять, глядя на цвет, означает ли он траур, мужество или проказу. Органами чувств нельзя распознать и смысл символического жеста. Узнать смысл символа можно лишь при помощи самой символической коммуникации, используя способность нашей нервной системы к символизации... Говоря, что мы не можем догадаться о значении символа, мы тем самым утверждаем, что оно не присуще ему изначально, а навязывается извне. Символы — это нераспознаваемые органами чувств ценности, соединенные с физической формой. Передача значения символа происходит тем же самым образом, каким со-

здается символ: при помощи неврологической «способности к символизированию». Символы создаются путем закрепления какого-либо значения или качества за определенной физической формой»[1].

Культурная система состоит из разнообразных структур, каждая из которых имеет величину и определенную целенаправленность. По аналогии с физикой и математикой автор называет эти структуры «векторами»[2]. Примерами таких векторов могут служить сельское хозяйство, добывающая и обрабатывающая промышленности и др. Культурная система представляет собой единство. Вопрос о том, что возникло раньше, система или входящие в нее векторы, неправомерен. Векторы нельзя выделить из системы; можно лишь заострять свое внимание на одном или другом.

«При помощи слов человек создает себе новый мир — мир идей и философии. И в этом мире человек живет столь же истинно, как и в физическом мире ощущений. В самом деле, человек ощущает, что настоящая ценность его существования сводится к пребыванию в этом мире символов и идей или, как он еще иногда формулирует, в духовном мире. И этот мир идей, в отличие от внешнего мира чувственных ощущений, обладает свойствами постоянства и непрерывности. Он включает в себя не только настоящий момент, но также прошлое и будущее. С временной точки зрения он является не совокупностью дискретных эпизодов, а континуумом, открытым в обоих направлениях, в каждом из которых лежит вечность. Этот внутренний мир идей, в котором пребывает человек, подчас кажется ему более настоящим, чем внешний мир чувственных ощущений»[3].

До конца своей жизни Л.А.Уайт занимался теорией культурологии. Его последняя книга «Концепция культурных систем: Ключ к пониманию племен и народов» отразила все аспекты его предыдущей научной

---

[1] *Уайт Л.А.* Возникновение и природа речи // Работы Л.А.Уайта по культурологии. С. 60—62.

[2] *White L.A.* The concept of cultural systems: A key to understanding tribes and nations. N.Y., 1975.

[3] *Уайт Л.А.* Об использовании орудий труда у приматов // Работы Л.А.Уайта по культурологии. С. 75

деятельности[1]. Он пересмотрел свои прежние представления о такой проблеме, как функции культуры. Ранее он утверждал, что «основной функцией и целью культуры является обеспечение человеческому виду безопасности и приятного существования»[2]. Но детальная разработка концепции культурных систем заставила его увидеть ошибочность этой точки зрения. Культурные системы, как и прочие материальные системы, существуют в определенной окружающей среде, системы вообще не могут существовать в полной изоляции. В среде, окружающей культурную систему, автор различает два фактора. Это, во-первых, приматы, способные к членораздельной речи и символическому поведению, и, во-вторых, среда Земли и окружающего ее космоса. При этом приматы, рассмотренные вне культурного контекста, являются всего лишь животными, людьми их делает культура. Человек, конечно же, включен в культурную систему, но он лишь «капсула культуры». «Не природа создает культуру, а, наоборот, культура накладывает печать человечности на определенный вид приматов»[3]. Культурные системы взаимодействуют друг с другом. Это взаимодействие накладывает отпечаток на каждую из взаимодействующих культур. Основными типами культурных систем Л.А. Уайт считает племя и нацию. Каждый из этих типов имеет много разновидностей. Как и прочие системы, культурные системы состоят из частей, соединенных в единое целое. Культурные системы возникли на основе социальных систем антропоидных приматов. Их появление было вызвано развитием символической функции мозга в ходе эволюции нервной системы приматов[4].

Свою теорию культуры Лесли Уайт назвал культурологией. Культурология, — по его мнению, — отрасль антропологии, которая рассматривает культуру (институты, технологии, идеологии) как самостоятельную упорядоченность феноменов, организованных в соответствии с собственными принципами и существую-

---

[1] *White L.A.* The Concept of Cultural Systems: A Rey to Understanding Tribes and Nations. N.Y., 1975.
[2] *White L.A.* Ethnological EssaysX, p.74.
[3] *White L.A.* The concept of cultural systems, p. 17.
[4] Работы Л.А.Уайта по культурологии. С. 27–29.

щих по своим законам. Культурный процесс определяется как самостоятельный и независимый. Вариативность в культуре объясняется в культурных терминах, предпочтительных по сравнению с терминологией биологии или психологии. Науке о культуре пришлось, разумеется, проделать долгий путь, ведущий к созданию адекватного концепта культуры. Нецивилизованные народы осознавали существующие между ними различия традиций, языка и представлений. Но даже такой образованный народ, как современные Аристотелю греки, не знали слова, эквивалентного нашему термину «культура». Термин этот был заимствован великим основоположником английской антропологии Э.Б.Тейлором у немецких историков культуры. Тейлор определил культуру как сложное целое, которое слагается из «знаний, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и некоторых других способностей и привычек, усвоенных человеком как членом общества»... Символизированные предметы и события (символаты) могут рассматриваться и чаще всего рассматриваются в двух разных контекстах. В соматическом контексте их значение связано с их отношением к организму человека и в этом качестве реализует поведение. В экстрасоматическом контексте их значение реализуется не в отношении производящего их организма человека, а в отношении к другим. В этом контексте они являются культурой... Люди ведут себя так, а не иначе потому, что они были рождены и воспитаны в определенных культурных традициях. Поведение народа определяется не физическим типом или генетическим кодом, не идеями, желаниями, надеждами и страхами, не процессами социального взаимодействия, а внешней, экстрасоматической культурной традицией. Если поведение народа определяется его культурой, что определяет культуру? Ответ — она сама себя определяет. Культуру можно рассматривать как самостоятельный процесс. Это такой процесс, в ходе которого свойства культуры взаимодействуют друг с другом, образуя новые пермутации, комбинации и соединения. Одно свойство, или комбинация свойств, является результатом антецедента и сопутствующих свойств и комбинаций свойств. Одна форма языка, письменности, социальной организации, технологии или культуры в целом

развивается из предшествующей стадии или образуется из предшествующего состояния... Хотя культурология, рассматривая культурный процесс, не включает в сферу своего интереса биологические и психологические процессы у людей, культуролог признает существование тесной и необходимой связи между культурой в целом и человеком в целом. Сама культура является по своей природе тем, что она есть, поскольку человек является именно тем типом животного, который он воплощает. Если бы человек-животное был другим, иной была бы и его культура. Если бы человеку не было свойственно спектроскопическое, хроматическое зрение, его культура была бы иной. Если бы он мог питаться исключительно мясом или злаками, его культура была бы иной. Если бы у него был сезон течки или воспроизводство не было бы индивидуальным, а происходило через помет, его культура была бы иной. Возникновение культуры обусловлено существованием человеческого вида, и ее функционирование служит удовлетворению потребностей этого вида. Поэтому, исследуя проблему происхождения и функций культуры, следует принимать во внимание биологического человека. Когда же культура уже возникла, ее последующие видоизменения — перемены, расширение, уменьшение — следует объяснять без обращения к человеку-животному, индивидуальному или коллективному. У нас нет необходимости обращаться к человеку при рассмотрении таких вопросов, как эволюция математики или денежного обращения, социокультурные процессы интеграции или дезинтеграции, связи между социальными системами и технологическими системами, диффузия и распределение краеугольной арки и т. д. Разумеется, эти культурные процессы не могли бы осуществляться без людей. Однако причина того или иного их поведения в их культуре, а не в сущности их природы. Человек необходим для существования и функционирования культурного процесса, но он не нужен для объяснения его разновидностей... Эмиль Дюркгейм противопоставил психологическую и культурологическую интерпретации человеческого поведения и институтов. Нет и не может быть никаких оснований для конфликта между наукой психологией и наукой культурологией: эти науки скорее дополняют друг друга, а не конфлик-

туют между собой. Обе они важны для полного осмысления всего, что человек делает как представитель своего вида. Подобно тому как институты следует объяснять культурологически, опыт существования людей в этих институтах следует изучать с позиций психологии. Какими концепциями и отношениями руководствуются те люди, которые непосредственно связаны с табу на общение с тещей, а именно мужчина, его жена и мать его жены? Связаны ли как-то эти понятия и отношения со сверъестественным или они натуралистичны по природе? Проявляются ли в них уважение, страх, презрение? Что значит быть женой в условиях полигинии? Или мужем в условиях полиандрии? Эти вопросы стоят скорее перед психологом, чем перед культурологом»[1].

Эта концепция культуры привела к формированию принципиально иного, нежели дескриптивный, подхода к изучению культуры, а именно — символического подхода[2]. Впрочем, правильнее было бы сказать, что своей работой Уайт скорее поставил проблему новой трактовки культуры. Развитие на почве американской этнологии эта трактовка получила значительно позднее, в 60—70-е гг.

■ **Основным вкладом Уайта в антропологию** является тезис о том, что культура имеет свои собственные закономерности функционирования и развития.

■ Влияние психоанализа на этнологические исследования

Психоанализ и связанные с ним подходы, ведущие свое происхождение от клинической психиатрии, сыграли решающую роль в освоении исследовательского поля культурной антропологии. На первых порах это влияние в наибольшей мере ощущалось в выборе предмета исследования. Но очень скоро в антропологию проникли многие теоретические концепции психоанализа.

---

[1] *Уайт Л.А.* Культурология. С. 162—169.

[2] *Thompson J.* Ideology and Modern Culture. Critics Social Theory in the Era of Mass Communication. Oxford: Polity Press, 1990, p. 131.

Психоаналитики и антропологи

Напомним, что психоанализ, основоположником которого был **Зигмунд Фрейд** (Freud, 1859–1939), возник одновременно как психотерапевтическая практика и как концепция личности. По Фрейду, формирование человеческой личности происходит в раннем детстве, когда социальное окружение подавляет инстинкты человека, в первую очередь сексуальные, как нежелательные, недопустимые в обществе. Таким образом психике человека наносятся травмы, которые затем в различных формах — в виде изменений черт характера, психических заболеваний, навязчивых сновидений, особенностей художественного творчества и т. д. — дают о себе знать в течение всей человеческой жизни.

Именно из этого постулата Фрейда этнологами делался вывод о том, что различия в практике детского воспитания у различных народов приводят к формированию своеобразных черт характера, ведь дети, выросшие и той же социокультурной среде, получают психологические травмы, отличающиеся от психологических травм, которые получают дети, растущие в иной социокультурной среде.

Важным вкладом Фрейда в науку было создание учения о структуре человеческой психики. Это учение предстает в трудах Фрейда в двух вариантах. В одном случае выделялись «бессознательной» (содержание которого принципиально недоступно осознанию), «предсознание» (содержание которого в обыденной жизни человеком не осознается, но может осознаваться в определенных ситуациях) и «сознание». Во втором случае выделялось «оно» («id») — хранилище вытесненных из человеческого сознания в качестве недопустимых в обществе людей импульсов и желаний, «я» («ego») и «сверх-я» («super-ego») — система запретов, усвоенных человеком в раннем детстве и не вполне осознаваемая им. Между «оно» и «я» стоит «защитный барьер», который имеет функцию психологической «цензуры». Последняя не дает возможности бессознательным импульсам вырываться наружу. Сознание не синонимично «я», поскольку психоаналитики рассматривали целый ряд бессознательных функций «я», в частности функцию психоло-

гической защиты. Учение о защитных механизмах дало значительный толчок в исследовании культур и обществ в психологическом аспекте, а также исследовании адаптивных функций и свойств культуры, о чем мы будем говорить ниже.

Очень многие из психоаналитиков, по крайней мере в некоторых из своих работ, обращаются к проблемам антропологии — более или менее неудачно. Начало этому положил сам Фрейд, опубликовав еще в 1913 г. работу «Тотем и табу». К антропологии обращались и такие психоаналитики, представляющие различные направления в этом учении, как Фромм, Рейх, Рохейм, Салливан, Эриксон, Деврё, создавший особое направление — этнопсихиатрия. В первые несколько десятилетий XX в. огромное число антропологов серьезно изучало психоаналитическую литературу. В целом, однако, отношения между психоанализом и антропологией были напряженными[1].

Какие из идей повлияли на развитие психологической антропологии в особой степени? Надо отметить, что эти идеи черпались главным образом не из тех работ профессиональных психоаналитиков, которые писались ими на антропологическом материале, где они чаще всего проявляли себя как дилетанты. (А. Кардинер, Г. Рохейм и Ж. Деврё, о этнологических концепциях которых мы будем говорить ниже, представляли в этом смысле счастливое исключение.) «Почти все антропологи отвергали общие эволюционные и универсалистские теории, которые использовались Фрейдом в развитии его идей»[2]. Особое влияние на психологическую антропологию оказала работа Фрейда «Толкование сновидений», то есть сочинение, написанное целиком на клиническом материале и посвященное проблемам заболевания истерией.

Идеи, заимствованные психологической антропологией у психоанализа

Перечислим несколько основополагающих идей Фрейда, которые были изложены в «Толковании сно-

[1] Spain D.H. (ed.) Psychoanalitic Anthropology After Freud. NY: Psyche Press, 1992, p. 11.
[2] Ibid., p. 75.

видений» и других чисто медицинских его работах и которые легли в основание психологической антропологии.

1. Динамическая концепция личности, которая предполагает, что психика человека имеет как сознательный, так и бессознательный пласт, между которыми стоит защитный барьер, осуществляющий функцию цензуры и репрессирующий те импульсы бессознательного, которые могут привести человека к конфликту с его социальной средой.
2. Концепция так называемого психосимволического механизма, посредством которого содержание бессознательного (образы, желания, импульсы, воспоминания, фантазии) трансформируется (или, как говорил Фрейд, сублимируется) таким образом, что может стать содержанием сознания человека, не приводя его к конфликту.
3. Концепция формирования бессознательного человека путем того, что в него вытесняется весь опыт, травмирующий психику человека (это относится прежде всего к первым годам жизни человека).

Из более поздних работ Фрейда психологической антропологией были заимствованы идея трехчастной структуры личности, состоящей из «ид» («оно»), «эго» и «супер-эго», и концепция, описывающия взаимодействие этих структур.

Что общего в различных психоаналитических подходах, нашедших выражение в работах психологических антропологов? Мы должны подчеркнуть следующее. Личность воспринимается в них как относительно стабильная система, организованная вдоль «глубинного» измерения от периферии к центру. «Функциональная важность каждой отдельной характеристики зависит от ее места внутри целостной системы. На периферии лежат наиболее осознанные желания, верования, ценности, а также «черты» и легко проявляемые модусы адаптивной функции. На различных более глубоких уровнях лежат эго-защитные и эго-интегративные процессы, менее осознанные желания, конфликты и концепции себя и других, а также те более архаичные фор-

мы психического функционирования, которые не были отброшены. Они расположены психоанализом внутри концептуальных рамок динамической системы (эго, супер-эго, ид) и структурных районов (сознания, предсознания, подсознания), каждый из которых имеет свое собственное содержание, функциональные особенности и роль относительно личности как целостной системы»[1].

Кроме того, необходимо сказать об использовании этнологами психоаналитических методик, в частности, метода свободных ассоциаций, для изучения содержания бессознательного человека и того, как оно влияет на его сознание.

Как выразился современный антрополог Филипп Бокк: «С фрейдовской точки зрения культура относится к обществу, как невроз к индивиду»[2]. Многое из того, что мы делаем и чувствуем в нашей повседневной жизни, «стоит в тех же самых психосимволических взаимоотношениях к бессознательному, что, например, и содержание сновидений и невротические симптомы»[3]. Если принять этот тезис, то мы должны заключить, что общественные институции могут рассматриваться как компенсаторные механизмы и их устроение анализироваться в связи с травмирующим опытом, полученным членами того или общества в ранний период своей жизни. Однако в ходе развития школы «Культура и Личность» сопоставление культуры и неврозов было отвергнуто и появилась возможность понимать взаимоотношение культуры и личности богаче, динамичнее и точнее, чем это смог сделать Фрейд.

■ **Значение психоанализа для антропологии.** В последующие годы с психоанализом было связано большое количество концепций, возникших в рамках психологической антропологии. Во многих этнологических исследованиях использовались понятия, заимствованные из психоанализа, такие как «бессознательное», «подсознание», «защитные механизмы психики» и т. п. Часть антропологов были более или менее верными фрейдистами

[1] *Inkeles A., Levinson D.* National Character, p. 433.

[2] *Bock P.* Rethinking Psychological Anthropology: Continuity and Change in the Study of Human Action. New York: W. H. Freeman, 1988, p. 28.

[3] *Piker S.* Classical Culture and Personality, p. 3.

(до сих пор в рамках психологической антропологии существует поддисциплина «психоаналитическая антропология»), большинство же использовало концепции Фрейда достаточно вольно, опираясь на них как на базовые психологические знания. До 80-х гг. психологические антропологи, вне зависимости от своей интерпретации психоанализа, были мало связаны с другими направлениями психологии. В последние годы картина изменилась, в результате активного развития когнитивной антропологии, неразрывно связанной с когнитивной психологией, и культурной психологией, которая акцентировала внимание антропологов на работах представителей российской культурно-исторической психологической школы и российской психологии деятельности, а также американской психологии прагматизма и, в меньшей степени, гештальтпсихологии и необихевиоризма. Намечается интерес к работам советского психолога Д. Узнадзе, создавшего теорию бессознательного психического, которая способна конкурировать с фрейдизмом и, не исключено, окажется более удобной для современной антропологии.

Геза Рохейм: психоаналитик, ставший антропологом

«Пионером применения психологического детерминизма к антропологическим материалам — после самого Фрейда — был Геза Рохейм»[1]. Для Гезы Рохейма (Roheim) модели развития, описанные Фрейдом (т. е. стадии психосексуального развития, включая Эдипов комплекс), были общечеловеческими универсалиями, которые определяли межличностное поведение и групповую ментальность во всех культурах[2]. Утверждая, что бессознательные значения, открытые в клинических условиях по отношению к западным пациентам, применимы ко всем культурным контекстам, Рохейм анализирует мифы, сказки и верования людей, начиная с крестьян его родной Венгрии и кончая аборигенами Австралии, которых он изучал в своих полевых экспедициях. Система верований в народной куль-

[1] *LeVine R.A.* Culture, Behavior and Personality. An Introduction to the Comparative Study of Psychosotial Adaptation. Chicago: Aldine Publishing Company, 1974, p. 48.

[2] *Rohein G.* The Origin and Function of Culture. NY.: Nevrous and Mental Disease Monographs, 1943.



туре рассматривалась им как непосредственный результат инвариантных моделей развития. Эта система, по мнению Рохейма, служит психологической функцией для индивида, чьи тревоги, враждебность и другие бессознательные мотивы выражены в религии и фольклоре. «Основная масса человеческой культуры даже в ее адаптационных и эго-аспектах проистекает из игровой и ритуальной активности. Причины этой активности лежат в младенчестве... Наши орудия являются проекцией нашего тела. Человеческая культура в целом есть следствие нашего продолженного детства»[1].

Целью использования психоанализа в психологической антропологии, как по этому поводу выразился Геза Рохейм, являлось объяснение того, почему члены того или иного общества поступают так, как они поступают. Он писал: «Прежде всего я должен показать, что применение теории культурной обусловленности к значительно отличающимся друг от друга культурам не может привести нас к установлению параллелей между ними [имеется в виду параллелизм личностного развития в соответствии с теми стадиями, которые выделял классический психоанализ]... Тем не менее я намерен доказать, что степень различия между культурами очень часто преувеличивается»[2]. Рохейм ставит перед собой задачу показать степень и причины вариативности проявления закономерностей психологического развития, выявленных психоанализом в различных культурах. В частности, он подробно анализирует проявление в различных культурах эдипова комплекса, рассматривая его как универсальный, и стремится изучить роль, которую он играет в культуре, оставаясь бессознательным процессом, вытекающим из травм, полученных в период раннего психосексуального развития.

Не менее интересны исследования Рохейма, касающиеся способов выражения в различных типах личностей, сформировавшихся в различных культурах, «супер-

---

[1] *Roheim G.* The Psychoanalytic Interpretation of Culture. In: W. Menslerberger (ed.). Man and his Culture: Psychoanalytic Anthropology after Totem and Taboo. L.: Rapp and Whiting, 1969 p. 46—47, 50.

[2] *Roheim G.* Psychoanalysis and Anthropology. Culture, Personality and Unconscious. New York: International University Press, 1950, p. 3.

эго». Акцент на такого рода вариациях, как считал сам Рохейм, «является основной причиной недопонимания между антропологией и психоанализом. Это очень просто, но в тоже время фатально... Среди антропологов широко распространено убеждение, что хотя у нас, представителей иудео-христианской цивилизации, имеется «супер-эго», действия представителей иных народов направляются иным образом... Если даже внутри нашей цивилизации мораль и «супер-эго» имеют различные формы и их соотношение не так легко объяснить, то относительно представителей других цивилизаций антропологи говорят: эти народы не имеют супер-эго, то есть они не имеют соответствующего нашему этического кода»[1]. В качестве примера Рохейм ссылается на исследования японской культуры, осуществленные Рут Бенедикт. Она писала: «"Супер-эго" в этих двух культурах [американской и японской] состоят в огромной мере из совершенно разных компонентов. Говоря о японской культуре, я не стала бы даже употреблять термин «супер-эго». Здесь необходимо объяснить, что японцам практически неведомо понятие греха, но для них существует понятия «быть осмеянным», «опозориться». Поэтому я не использую выражение «супер-эго» и не использую слово «внутренний комплекс», поскольку в рамках японской культуры значение «внутреннего комплекса» настолько отличается от того, как понимаем его мы, что, описывая то явление, которое под ним подразумевается применительно к японцам, лучше вообще обходиться без этого термина»[2]. Рохейм подчеркивал «глубинные» аспекты личности, предполагая, что более поверхностные подходы нуждаются в коррекции[3].

Однако фундаментальной слабостью работ Рохейма было то, что он и не пытался всерьез объяснить культурные различия. Рохейм полагал, что культуры различаются по характерным для них младенческим травмам и, как следствие этого, по поведенческим проявлениям. Но это не было его основной темой. Хотя он внес новое в понимание общечеловеческих культур-

[1] *Roheim G.*, p. 5–6.

[2] *Benedict R.* Culture and Personality, Preceding of an Interdisciplinary & Conference Held Under Auspice of the Wiking Fund. New York, 1943, p. 139. Цит. по: Roheim G., p. 6.

[3] *Inkeles A. and Levinson D.* National Character, p. 431.

ных форм, таких как отношения мать — ребенок или различия между полами, этот анализ не был связан с центральным интересом исследований «Культуры и Личности»: оцениванием и объяснением групповых различий в личности[1]. Тем не менее Рохейм не забывают упоминать среди наиболее заметных фигур в психологической антропологии — вероятнее всего, вследствие его интереса к детским психологическим травмам как основе для формирования характера взрослого человека.

■ **Основным вкладом Рохейма в антропологию** является привлечение внимания к проблеме супер-эго, поскольку последнее непосредственно связано с формированием этнической картины мира.

■ Первая психоаналитическая концепция о этиологии. А. Кардиер: концепция осноовной личностной структуры

В течение 20-х — первой половины 30-х гг. материалы полевых исследований в психологической антропологии накапливались. Все острее чувствовалась потребность в общей психоантропологической теории. (Концепция Р. Бенедикт подавляющему большинству антропологов казалось слишком поверхностной и частной, не затрагивающей большинства насущных проблем). Такую теорию и попытался сформулировать **А. Кардинер** (Kardiner, 1891 – 1981), предложив свою модель взаимосвязи практики детского воспитания, типа личности, доминирующего в той или иной культуре, и социальных институций, присущих этой культуре.

Конценция основной личностной структуры

Концепция «основной личностной структуры» возникла в рамках психоанализа (сам Кардинер изна-

[1] *LeVine R.A.* Culture, Behavior and Personality. An Introduction to the Comparative Study of Psychosotial Adaptation. Chicago: Aldine Publishing Company, 1974, p. 50.

чально был медиком-психоаналитиком) и лишь затем была перенесена на антропологическую почву. В 1936 г. Кардинер провел серию семинаров по проблемам Культуры и Личности, на которых различные психоантропологи делали доклады об изучаемых ими народах. В заключении каждого из этих семинаров Кардинер давал свою оригинальную интерпретацию изложенному материалу. Новая концепция казалась удобным объяснительным механизмом для интерпретации данных полевых исследований.

В качестве внутрикультурного интегратора было предложено понятие «основной личностной структуры» (basic personality structure), которая формируется на основе единого для всех членов данного общества опыта и включает в себя такие личностные характеристики, которые делают индивида максимально восприимчивым к данной культуре и дают ему возможность достигнуть в ней наиболее комфортного и безопасного состояния. «Термин «basic» в употреблении Кардинера отражал социокультурные матрицы, а не те, которые являются в человеке наиболее глубинными. «Основная личность» должна быть общей (или модальной) для общества и психологически центральной в том смысле, что она является генетическим источником различных поведенческих проявлений. И что самое важное, предполагалось, что эта личностная структура является наиболее удобной для преобладающих институций и этосов общества. Другими словами, основная личностная структура состоит из тех диспозиций, концепций, способов отношения с другими и т. п., которые делаю человека максимально восприимчивым к культурным моделям и идеологиям, что помогает ему достигнуть адекватности и безопасности в рамках существующего порядка»[1].

Ценность понятий, предложенных Кардинером, должна была быть проверена посредством их применения к этнологическим данным. В «Психологических границах общества» обсуждаются три культуры — команчи, алор и пленвиль[2]. В «Индивидууме и его обще-

[1] *Inkeles A., Levinson D.* National Character, p. 425.

[2] *Kardiner A.* Phycyological Frontier of Society. New York: Columbia University Press, 1939.

стве» представлен краткий обзор пяти культур: тробрианд, квакиутл, цуни, алор и эскимосы, а также более длинное рассуждение о двух культурах, написанных Ральфом Линтоном — маркезас и танала[1].

А. Кардинер отрицал классическую теорию либидо и предлагал эго-центрированный подход. Одна из его основных концепций — концепция индивидуальной системы безопасности, то есть способов адаптации, посредством которых индивид достигает одобрения и поддержки своей социальной группы. Кардинер сохранил многие фрейдовские тезисы, но имплицитно модифицировал их. Так, хотя он отрицал фрейдовскую теорию психосексуального развития, он говорил об «оральных» и «анальных» типах взрослого характера и усматривал их источник в соответствующем периоде детского развития.

Кардинер предполагал, что основная личностная структура имеет четыре компонента: «созвездие идей», индивидуальную систему безопасности, суперэго-формацию и установки по отношению к сверхъестественному бытию. «Эти идеи заслуживают серьезного рассмотрения, но они не исчерпывают перечня концепций, которые он практически использовал»[2].

«Основная личностная структура» формируется через так называемые «первичные общественные институции», которые включают в себя способы жизнеобеспечения, семейную организацию, практику ухода за детьми, их воспитания и социализации — формирование человека в качестве члена определенного общества, усвоение им черт характера, знаний, навыков и т. п., принятых в данном обществе. «Первичные общественные институции», таким образом, определяют степень тревожности, характер неврозов и способы психологической защиты, характерные для членов данного общества. «Вторичные общественные институции» — фольклор, мифология, религия — являются проекцией «основной личностной структуры», ее порождением. (Заметим в скобках, что понятие «институция» определялось Кардинером следующим, опера-

[1] *Kardiner A., Lipton R.* The Individual and His Society. New York: Columbia University Press, 1945.
[2] *Inkeles A., Levinson D.* National Character, p. 432.

ционально удобным способом: как средство, с помощью которого на индивид в процессе его роста и развития оказывается определенное влияние.)

Структурообразующим стержнем общества или культуры (поскольку до 40-х гг. Кардинер прилагал свою теорию только к племенам, существовавшим достаточно изолированно, в его теории подразумевалось, что понятия «общество» и «культура» синонимичны) оказывается у Кардинера не тема или этос, как у Рут Бенедикт, а психологический склад личности, характерный для данного общества и обусловливающий все поведенческие особенности членов общества. По мнению Кардинера, в каждом обществе есть один доминирующий тип личности, который может быть выявлен с помощью психологических и психотерапевтических методик и который определяет все культурные проявления общества. В основании идей Кардинера лежало предположение о том, что наличие в том или ином обществе, в той или иной культуре «основной личностной структуры», присущей в большей или меньшей степени всем членам данного общества, объясняется тем, что на ее формирование влияет единая культурная практика. Ведь модели семейной организации, ухода за младенцами, воспитания детей, представляющие собой «первичные общественные институции», по мнению Кардинера, различны для разных культур и относительно единообразны в рамках одной культуры, а потому способствуют выработке схожих психологических черт у всех членов того или иного общества. Так, в частности, дети в одном обществе испытывают одни и те же психологические травмы, поскольку растут в пределах единой системы «первичных общественных институций», а потому все члены данной культуры имеют приблизительно одни и те же психологические комплексы.

Адаптируясь к этим «первичным общественным институциям», человеческая психика получает специфическую коррекцию, особым образом деформируется ее психологическая структура, ее эго-структура. Результат этой деформации и является «основной личностной структурой» данного общества.

«Вторичные социальные институции» — то есть мифология, искусство, фольклор, политические уч-

реждения, экономическая система — это результат попыток индивида компенсировать полученные им в раннем детстве травмы. Поскольку у всех эти травмы примерно сходны, то сходны и модели их компенсации, а это определяет, в частности, стиль культуры данного народа.

Иерархическая система основной личностной структуры

Иерархическая система основной личностной структуры может быть представлена следующим образом:

1. Проективные системы, основанные на бессознательном опыте. К этой категории относится система психологической защиты индивида и система его «супер-эго».
2. Выученные нормы, относящиеся к допустимым моделям проявления импульсов.
3. Выученная система моделей деятельности.
4. Система табу, воспринятая как часть реального мира.
5. Реальность, воспринятая чисто эмпирическим путем.

Первый уровень «основной личностной структуры» (проективная система) вполне бессознателен и может проявляться только посредством трансфера бессознательного комплекса на реальный объект. Эти проективные системы мало подвержены трансформации, если только не подвергается трансформации сама та институция, которая послужила для них основанием. Последний, пятый, уровень «основной личностной структуры» (эмпирический опыт личности) вполне сознателен и может меняться в зависимости от обстоятельств. Остальные группы находятся как бы посередине между этими двумя комплексами личностных характеристик.

То, что обычно называют ценностной системой, не относится ни к одному из вышеперечисленных уровней, а как бы дробится между ними. Часть ценностей относится к области идеалов — например, «честность»; другие вытекают из образов, связанных с деятельностью, и, следовательно, являются результатом научения — например, «чистоплотность». Третьи вытекают из социальных комплексов, которым приписы-

вается высокое значение в одни периоды, а в другие периоды они игнорируются вовсе. Такова ценность «свободы», которую невозможно определить в абсолютных терминах, а только по отношению к тем или иным условиям. Разные общества имеют разные концепции свободы. Вопрос об идеологиях связан с теми же трудностями, что и вопрос о ценностях. Идеология соотнесена с проективными системами и по сути является рационализацией бессознательного опыта.

Проективная система личности

Понятию «проекция», использовавшемуся Фрейдом и другими аналитиками, Кардинер придавал особое значение. Сам Фрейд определял проекцию как защитный процесс, посредством которого «эго» приписывало свои собственные побуждения и чувства другим личностям или объектам и таким образом было способно оставаться сознательно не осознающей их. Фрейд писал: «Проекция не создается специально с целью защиты, она возникает вне зависимости от конфликта. Проекция внутренних ощущений (перцепций) на внешней мир является примитивным механизмом, который в значительной мере определяет наше видение внешнего мира»[1]. Кардинер же под проекцией понимал «общие психосимволические процессы, посредством которых бессознательный материал трансформируется и пропускаются в сознательную область. Это делает возможными взаимоотношения между проективной подсистемой личности и вторичными институциями. Проективная подсистема личности детерминирует через этот бессознательный механизм большую часть мотиваций участия индивида во вторичных институциях его культуры»[2].

Формирование «проективной системы» Кардинер описывает следующим образом. Исходный опыт, который определяет восприятие и эмоциональным образом направляет интенции (интересы) личности, обобщается и начинает выступать в качестве внешней объ-

---

[1] *Freud S.* Totem and Taboo. In: Brill, A. A. (ed.), Basic Writings of Sigmund Freud. New York: Modern Library, 1938, p. 857.

[2] *Piker S.* Classical Culture and Personality, p. 10.

ективированной реальности. Эта реальность влияет на поведение человека, вызывает в нем страх перед определенными поступками. В качестве реакции на это в рамках проективной системы человек приписывает себе определенные качества, в результате чего страхи становятся преодолимыми. Затем следует рационализация, в результате которой создается система, внутри которой страхи как бы психологически снимаются.

Человек живет одновременно и в проективной, и в объективной реальности. При этом уровень противостояния этих двух систем может быть очень высок и вызывать в целом невротическое состояние общества. Все общества имеют институциональные модели, которые основываются одновременно и на проективных, и на рациональных системах. Нет культуры, которая бы доминировала только в одной из них: вопрос в мере их расхождения или в мере их совместимости друг с другом, в том, насколько они составляют понятия, раздробляющие психологическую реальность[1].

Методика полевых исследований

На основании своей концепции Кардинер попытался организовать сравнительные исследования общественных институций и типов личности в различных культурах, а также исследования процессов социальных изменений, соотнося последние с личностными изменениями членов культуры. Эти изменения, в свою очередь, по мнению Кардинера, являются следствием изменения первичных общественных институций, например, практики пеленания младенцев. Он утверждал, что изменение хотя бы одной из первичных общественных институций вызовет изменение структуры личности, доминирующей в данной культуре[2].

Такие личностно-опосредованные взаимосвязи между первичными и вторичными институциями называются «интеграциональными сериями». Идентификация «интеграциональных серий» являлась главной проблемой полевых исследований Кардинера. Для изу-

---

[1] *Kardiner A.* Phycyological Frontier of Society.

[2] *Kardiner A. and Lipton R.* The Individual and His Society. New York: Columbia University Press, 1945.

чаемой культуры он предлагает параллельно использовать три независимые теоретические процедуры: клинический анализ этнографического материала с целью выявить содержание проективных подсистем личности; анализ «вторичных институций» также с целью выяснить содержание проективных подсистем личности; наконец, интерпретация специалистами-психиатрами протоколов проективного тестирования (типичным было использование теста Роршаха), собранных этнографом, с целью получить заключения относительно личностей испытуемых. Если результаты трех независимых заключений оказывались согласованными и если, кроме того, содержание тестов могло рассматриваться как продукт «интеграциональных серий», то концепция основной личностной структуры для изучаемой культуры считалась обоснованной.

Несмотря на усилия Кардинера и немалого числа его единомышленников — этнологов и психологов, существование непосредственной связи между практикой детского воспитания и структурой личности доказать не удалось, и сама эта связь в конце концов была поставлена под сомнение. «Возможно, — замечают Рудольф и Феликс Киссинги, — обучение культуре протекает не столько в рамках воспитательной практики, сколько вопреки ей», и уж во всяком случае очевидно, что «последующие ступени образования не просто добавляют какое-то новое содержание в уже заданную структуру психологического типа обучающихся, но изменяют саму эту структуру»[1]. Возможно также, что исследователи переоценили пластичность личностной структуры и сходство детского опыта даже при одной и той же воспитательной практике, но «основная личностная структура» осталась абстрактным понятием. Тем более что общепринятого метода фиксации «основной личностной структуры» не существовало (процедура, предложенная Кардинером, была слишком громоздкой), и антропологи, «пытаясь описать типичные личностные структуры, излагали в действительности свои личные впечатления»[2].

---

[1] *Keesing R. M., Keesing F. M.* New Perspectives in Cultural Anthropology. New York etc.: Holt, Rinehant and Winston, Inc., 1971, p. 340.

[2] *Kottak C. Ph.* Cultural Anthropology. New York: Random Hause, 1982, p. 229.

- **Основным вкладом Кардинера в антропологию** является идея о том, что психологические особенности, характерные для членов той или иной культуры, касаются, в частности, бессознательных комплексов, присущих каждому из членов общества и сформировавшихся в процессе социализации. Эти бессознательные комплексы влияют как на поведение человека, так и на характер восприятия человеком окружающего его мира. Более того, они требуют себе определенного противовеса, компенсации в рамках той культурной системы, в которой находится человек. Особую важность имеет также то, что в трудах Кардинера на примере формирования «проективной системы» впервые было показано действие психологических защитных механизмов не применительно к индивиду, а применительно к обществу. Представление о «проективной системе» Кардинера приближается к тому, что впоследствии стало именоваться в антропологии «картиной мира».

Кора Дюбуа и Энтони Уоллес: понятие «модальной личности» и общество как негомогенная структура. (Первый шаг к распределительной модели культуры)

Кора Дюбуа (DuBois) была единственным членом группы Кардинера, реально попытавшимся выполнить все методологические требования своего шефа. Она выполнила тестирование 37 человек по методике Роршаха, записала 8 подробных биографий и получила рисунки 55 детей. Эти материалы были переданы различным специалистам для «слепого» анализа. Каждый аналитик производил характеристику личности алорезов, основанную на переданных ему данных, не имея никаких других познаний относительно культуры алорезов. Так как эти «слепые» анализы были во многом согласны, то казалось вероятным, что каждый аналитик правильно идентифицировал несколько основных тенденций в личности алорезов. Однако анализ материалов, собранных Дюбуа, выявил и значительную вариативность личности в культуре алорезов[1].

Несколько лет спустя Кора Дюбуа, не отвергая понятия «основной личностной структуры» эксплицитно, предложила новое понятие — «модальная личность»

[1] *Piker S.* Classical Culture and Personality, p. 11.

(modal personality)[1], которое большинству антропологов показалось более приемлемым для исследовательской практики, нежели концепция Кардинера. Новое понятие означало наиболее распространенный тип личности, определяемый просто статистически, то есть тот тип, к которому относится наибольшее число членов данного общества. Понятие «основной личностной структуры» Кардинера не сообразуется с глубокими внутренними различиями среди членов данной культуры: в любой культуре тип личностной структуры может быть только один, иначе вся концепция теряет смысл. Используя же понятие «модальной личности», антропологи довольно скоро, не обнаружив ни в одном обществе значительного доминирования какого-либо единого типа личности, сделали вывод, что в каждом обществе может быть несколько модальных личностей. В издании 1961 г. призналась, что и она сама, и Кардинер преувеличивали взаимное соответствие между культурой и личностью.

Энтони Уоллес (Wallace) в 1940 г. использовал тест Роршаха в работе с народностью тускарора и поддержал заключения Коры Дюбуа, касающиеся соответствия культуры и личности. Уоллес был скрупулезно внимателен к изменчивости индивида. Используя статистическую концепцию модальной личности, Уоллес смог одновременно определить центральную тенденцию и очертить изменчивость личностей тускарора[2]. Он показал, что даже гомогенным обществам присуща большая вариативность типов личности. Это был шаг к выработке «распределительной модели» культуры. В книге «Культура и личность» Энтони Уоллеса ставилась проблема общности и изменчивости. Основной вопрос вытекал из очевидного противоречия: культура является когнитивной и поэтому локализована в индивидуальных человеческих умах, однако нет двух индивидов, разделяющих одну и ту же систему культурного знания. В каком смысле тогда культура является когнитивным свойством индивидов и в каком смысле она является общим свойством членов общества?[3] «Уоллес

---

[1] *DuBois C.* The People of Alor: a Socio-Psychological Study of an East Indian Island. Minneapolis: University Minnesota Press, 1944.

[2] *Steven Piker.* Classical Culture and Personality, p. 10–11.

[3] *Wallace A.F.C.* Culture and Personality. New York: Random House, 1961, p. 26–41.

утверждал, что культуры скорее аккомодируют и организуют психологическое разнообразие, чем копируют психологическое единообразие. Это предполагает, что разные психологические ресурсы, которые могут быть критичными для адаптивного ответа на изменение, существуют даже в мелкомасштабных обществах. Аккультуративные исследования Уоллеса помещали культуру и личность в историю и пускались в совместные определение общих границ антропологии, психиатрии, биологии человека и нейронауки. Результатом была не единая теория, а скорее многодисциплинарная исследовательская программа»[1].

Позднее, уже в 50-х гг., Уоллес развивал эту идею теоретически. Он утверждал, что культуры скорее организуют психологическое разнообразие, чем воспроизводят психологическое единообразие. Это предполагает, что разные психологические ресурсы, которые могут быть критичными для адаптивного ответа на происходящие изменение, существуют даже в мелкомасштабных обществах.

Так, за шагом психологическая антропология удаляется от концепции Рут Бенедикт и А. Кардинера, согласно которой психологические проявления человека являются непосредственно производными от его культуры и каждой культуре соответствует определенный тип личности.

■ **Основным вкладом Дюбуа и Уоллеса в антропологию** является идея, что культуры организуют психологическое разнообразие.

■ Кросс-культурная антропология

Диалог между психологией и антропологией был еще довольно оживленным в начале XX в. Он привел к появлению кросс-культурной психологии, которая всегда в большей или меньшей степени привлекала внимание психологических антропологов. Большей частью кросс-культурные исследования были основаны на предпосылке, что особенности культуры формируют личность.

[1] *Piker S.* Classical Culture and Personality, 1994.

Соответственно, книги в этом жанре стали известны как принадлежащие школе «Культура и Личность». «Одним из значительных вкладов этого подхода, имевших длительные последствия, был пересмотр и совершенствование детерминистских гипотез одновременно биологического и психоаналитического направления в психологии. Фрейдовская психология обеспечила теорию, позволяющую наблюдателям объяснить межличностное и экспрессивное поведение их субъектов. В первую очередь объектом исследования были дети. Предполагалось, что воспитание ребенка было причиной поведения взрослого, и устанавливались методы исследования, которые, как считалось, объясняли сходства или, по крайней мере, общие представления среди членов культуры. Акценты ставились на аспектах, которые Фрейд определил как критические пункты в ранней стадии развития человека: кормление и отлучение ребенка от груди (оральная стадия), приучение к туалету (анальная стадия), сексуальная социализация (генитальная стадия), и отношения родитель—ребенок (Эдипов комплекс). Обычное пренебрежение изучением воспитания ребенка после достижения им половой зрелости возможно объяснялось тем фактом, что ранняя аналитическая психология предполагала, что с половой зрелостью ребенок психологически достигал зрелости на «генитальной» стадии»[1].

Наиболее ранние исследования по Культуре и Личности были сосредоточены в Колумбийском университете, где Маргарет Мид, Рут Бенедикт и Абрам Кардинер были главными фигурами в 1920 и 30-е гг. Хотя можно сказать, что эпоха классической теории Культуры и Личности закончилась в 1950 г., влияние ее наследия все еще продолжало сказываться на кросс-культурной школе и в исследованиях нескольких ведущих исследователей, чьи идеи формировались под ее влиянием, даже если они позже отказывались от ее предпосылок и методов. В работах Джона и Беатрис Уайтингов и многих их учеников можно обнаружить фрейдовские гипотезы, проверенные статистическими методами при использовании кросс-культурных данных. Основополагающие работы кросс-культурной школы одновременно использовали теории личности

[1] Ibid., p. 19–20.

и культуры Кардинера и вместе с тем критиковали его методологию. Это подход перерастал в фундаментальный пересмотр способа исследования, так что термины личности становились теоретическими конструктами, из которых выводились гипотезы, основывающиеся на ковариации между первичными и вторичными (проективными) институциями. Наряду с этим шло исследование концептуальной и эмпирической методологии для выполнения этих исследовательских намерений. Кросс-культурная школа систематически проводила идею, что кросс-культурная изменчивость в навыках социализации детерминировалась переменными окружающей среды и жизнедеятельности.

В годы после Второй мировой войны психология взяла новое направление, и антропологи последовали ее примеру. Стала популярна бихевиористская психология, хотя психоаналитическая психология все еще имела своих последователей. Бихевиористы не стремились интерпретировать личности, а изучали наблюдаемое поведение и использовали эти данные как количественные данные для проверки своих гипотез. Две главные междисциплинарные попытки в то время были сделаны вместе бихевиористскими психологами, антропологами и социологами для разработки теорий человеческого поведения.

- **Основным вкладом кросс-культурных исследований в антропологию** является то, что они заложили фундамент культурной психологии, одной из наиболее популярных и плодотворных сегодня ветвей антропологии.

Исследования национального характера

В 40-е гг., отталкиваясь от концепции модальной личности, культурно-антропологические исследования пошли по новому пути. Их доминирующей темой стало изучение «национального характера»*. Произо-

* Отметим ту интересную особенность исследований национального характера, что в ходе них слово «национальный» использовалось практически в том же значении, в каком оно употребляется обычно в русском языке, то есть в смысле, более сопряженным с понятиями «народ» («этнос»), «культура», чем с понятием «государство», «гражданство».

шло это довольно неожиданно. Раньше считалось, что «антропологические методы исследования неприемлемы для изучения крупных современных обществ ввиду того, что они упрощают проблему»[1]. Но начиналась Вторая мировая, и в американских военных кругах возникала мысль о том, что «понимание психологии наших врагов и их лидеров было бы полезно для планирования действий в военный и послевоенный периоды, а также было бы полезно знать психологические характеристики наших союзников; особенно, если они когда-нибудь могут стать нашими врагами. Подобным же образом знание американского национального характера может помочь поднять моральный уровень и боевой дух»[2].

Надо оговориться, что исследования национального характера не были первыми опытами ***научного*** описания письменных культур. Так, начиная с 20-х гг. XX столетия Эдвард Сепир и некоторые другие антропологи стали все более настойчиво высказывать предположение, что антропологи должны изучать не только примитивные народы, но также и цивилизованные общества[3]. В это же время профессор социологии Миссионерского университета в Китае Даниэл Калп первым опубликовал исследование крестьянской общины народа, обладавшего письменной культурой[4]. Это положило начало целой серии крестьянских исследований, которые постепенно заняли в антропологии прочное место.

В рамках исследования национального характера изучались сообщества людей, которые объединены общими социальными традициями и являются субъектами «нации» — суверенного политического образования. Поэтому для изучения наций оказались непригодны непосредственные полевые наблюдения и другие методики, которые так хорошо были развиты в ходе исследований Культуры и Личности.

---

[1] *Mead M.* National Character. In: Kroeber A.K. (ed.). Anthropology Today. Chicago, Ill.: The University of Chicago Press, 1953, p. 652.

[2] *Bock Ph. K.* Continuities in Psychological Anthropology, p. 108.

[3] *Sapir E.* Culture, Genuin and Spiritios // American Jurnal of Sociology. 1927, N 29. Sapir E. Anthropology and Sociology. In: W.F. Ogburn, H. Goldenweiser (eds.) Boston: Houghton Mifflin, 1927.

[4] *Kulp D.* Country Life in South China. New York: Colombia University Press, 1925.

Национальный характер «может быть определен как рассмотрение связи культурно определенных ценностей и моделей поведения. Однако за изучением частоты, с какой определенные ценности или определяемые моделями (паттернами) алгоритмы поведения проявляют себя в культуре, остается еще задача определения частоты, с которой некоторые личностные модели могут проявляться среди членов культуры. Чтобы определить национальный характер как сумму выученных культурных моделей поведения, необходимо связать культуру с характером. Определение национального характера может быть связано с личностными моделями. И Мид, и, в меньшей степени, Бенедикт иногда используют это понимание термина «национальный характер». Через многие определения красной нитью проходит, что национальный характер проявляет себя в чертах общих или стандартных для данного общества. Этот аспект общности или повторяемости наиболее прямо представлен в концепции национального характера Линтона в качестве модальной личностной структуры. Используя статистический подход, он утверждает, что в каждом обществе имеется большая вариативность личностных характеристик; модальной личностной структурой, поэтому, является просто та из них, которая проявляется наиболее часто»[1].

В конце 30-х — начале 40-х гг. было одновременно предложено несколько теоретико-методологических подходов к исследованию национального характера. Обычно их группируют в два основных направления: культуро-центрированное и личностно-центрированное. Культуро-центрированные подходы по своей идее были нацелены на описание социокультурных феноменов в их психологической перспективе и, по крайней мере в принципе, должны были сформулировать ряд концепций и гипотез, которые разрабатывались бы дальше уже на уровне психологического, личностно-центрированного подхода. В свою очередь личностно-центрированный подход должен был дать теоретическую базу психологического объяснения различий и особенностей в человеческом поведении, институциях, ценностях и нормах, характерных для разных культур.

[1] *Inkeles A., Levinson D.* National Character, p. 424.

■ **Основной вклад в антропологию исследований национального характера в целом** — переход от исследования «примитивным» племен к исследованию современных сложных обществ.

■ Культуро-центрированный подход к исследованиям национального характера

Культуро-центрированными обычно называют следующие подходы.

1. Изучение культурных моделей поведения

Исследования, которые в общем и целом отталкивались от работ, проводившихся ранее в рамках школы «Культура и Личность». В числе приверженцев этого направления прежде всего следует назвать Маргарет Мид и Рут Бенедикт. В этих исследованиях понятие «национальный характер» было относительно слабо связано с индивидуальной человеческой личностью. Гораздо ближе оно стояло к понятию «культурная модель поведения». Так, Маргарет Мид рассматривала 3 основных аспекта исследования национального характера: 1) сравнительное описание культурных конфигураций (в частности, сравнение соотношения различных общественных институций), характерных для той или иной культуры; 2) сравнительный анализ ухода за младенцами и детского воспитания; 3) изучение присущих тем или иным культурам моделей межличностных отношений, таких, например, как отношения между родителями и детьми и отношения между ровесниками[1]. Таким образом, в рамках данной парадигмы национальный характер в принципе может быть определен как особый способ распределения и регулирования внутри культуры ценностей или поведенческих моделей.

«В своей теоретической перспективе Бенедикт и Мид отрицали концептуальную разницу между культурой и личностью. И культура, и личность отражают конфигурацию поведения, которое демонстрируется индивидом,

---

[1] *Mead M.* National Character. In: Kroeber A.K. (ed.). Anthropology Today. Chicago, Ill.: The University of Chicago Press, 1953.

но является характеристикой группы. Вопрос о том, как эта конфигурация сложилась исторически, обычно игнорировался. С этой точки зрения отношения между культурой и личностью являются вопросом передачи конфигурации от поколения к поколению»[1]. Согласно Мид[2] и Бенедикт[3], практика детского воспитания имеет первостепенное значение как индикатор культурных ценностей и эмоциональных установок конкретной культурной группы. Взаимодействие родители—дети отражает культурно доминированные предпочтения относительно ролевых отношений. Воспитание детей является моделью родительского поведения и много говорит как о ценностях взрослых, и о личностном развитии ребенка. Взаимодействие родители—дети имеет особую значимость как первый контакт ребенка с конфигурацией его культуры.

Передача культуры из поколения в поколение является, с точки зрения Мид, процессом коммуникации, в котором многие аспекты культурного окружения растущего индивида получают форму адресованных ему обращений, в которых отражается доминантная конфигурация культуры. Он приобретает свой «культурный характер», интериоризируя сущность этих постоянных сообщений. Первая серия сообщений передается ему родителями в младенчестве и раннем детстве. Родители входят в коммуникацию с ребенком, выражая определенные (заданные культурой) реакции на его крик, на исполнение им телесных функций, его попытки говорить; многие из этих коммуникаций являются невербальными и имплицитными. Детское воспитание лежит в основании формирования «культурного характера», но оно есть только первый формирующий опыт, который лежит в основании восприятия ими последующего формирующего опыта, каждый из элементов которого подтверждает и усиливает другие элементы конфигурации, «сообщаемой» индивиду. Большое значение имеют также эстетические аспекты культуры, такие как драма, танец, детская литература.

---

[1] *LeVine R.A.* Culture, Behavior and Personality. An Introduction to the Comparative Study of Psychosotial Adaptation. Chicago: Aldine Publishing Company, 1974, p. 53.

[2] *Mead M.* The swadelling Hypothesis // American Anthropologist, 1954, № 56, p. 395–409.

[3] *Benedict R.* Child Rearing in Certain European Countries // American Journal of Orthopsychology, 1949, № 19, p. 342–350.

Но в случае принятия культуро-центрированного подхода перед антропологом встает следующая, еще более сложная задача, поскольку тот должен ответить на вопрос о том, что в принципе представляет собой регулирующая функция культуры и каким образом данная культурная модель поведения оказывает влияние на конкретных членов той или иной культуры.

Культуро-центрированные исследования национального характера, подобно всем прочим направлениям и подразделам психологической антропологии, фокусировали свое внимание на то, каким способом человеческое существо в принципе может воплощать в своем поведении культуру — и на индивидуальном, и на общем уровне. В этом смысле национальный культурный характер — это научная абстракция, которую антропологи используют, когда в их концептуальные построение должны быть включены представления, относящиеся к интропсихологической структуре, т. е. когда возникает необходимость произвести проекцию общих культурных моделей на микроуровень, как бы смоделировать ее на отдельного человека (так как, напомню еще раз, в культурно-детерминированном подходе точкой отсчета, как бы первичной системой, является культура, общество, а не личность — личность моделируется в процессе исследования). Да и сама культура в рамках психологической антропологии используется как абстракция, необходимая для описания исторически сложившихся, выученных форм поведения, объединяющих членов того или иного общества. Человеческая культура может рассматриваться как исторически сложившаяся система коммуникации, в каждом случае уникальная.

В чем, по мнению Мид, состоит особенность изучения именно национального характера, т. е. способа культурного регулирования поведения современных наций-государств?

Всем гражданам современного национального государства присущи определенные институциональные модели, регуляция которых является специфической чертой именно наций: национальная система правительства, гражданское или уголовное законодательство, транспортная система, военная служба, единая денежная система, система массовой коммуникации

и т. п. Уровень усредненности и централизованного контроля для каждой нации различен. При изучении национального характера следует учитывать, кроме того, уровень регионализации и степень развитости местного самоуправления. Таким образом, с одной стороны, в случае национального характера мы встречаем новые аспекты, сближающие культурные модели поведения членов одного и того же общества (массовая информация), а с другой — аспекты, усложняющие целостную национальную систему, превращающие ее скорее в комплекс близких, но не идентичных моделей поведения, — я говорю сейчас о регионализме и развитом местном самоуправлении.

Соответственно, Мид утверждает, что методы, которые были хороши для изучения малых бесписьменных обществ, неприемлемы для изучения современных сложных обществ, включающих в себя миллионы членов. Это было основным пунктом, по которому антропологи спорили с государственными деятелями своего времени. Методы, пригодные для изучения рыбок в аквариуме, не годятся для изучения животного мира океана. Однако государственные деятели настаивали на том, чтобы был найден научный метод, с помощью которого, образно говоря, по поведению рыбок в аквариуме можно было предсказывать характер поведения их собратьев на воле.

В итоге компромисс был найден. Во-первых, он касался выяснений целей исследования. Последние были в значительной мере сужены, сведены к более-менее упрощенным описаниям, не характерным для академических исследований, но относительно пригодным в военных целях.

Во-вторых, были найдены определенные аспекты применения старых методик в новых условиях. Основной целью стало описание общей конфигурации той или иной культуры. Более активно, чем раньше, стали привлекаться знания из области социологии и социальной психологии.

2. Изучение социальной личности

Исследования, отталкивавшиеся от понимания «национального характера» как системы установок,

ценностей и верований, которые приняты среди членов данного общества. Этот подход имел свои очевидные ограничения уже потому, что ясно — установки и ценности не идентичны личности как таковой, они отражают некоторый более-менее поверхностный пласт личности. Впрочем, приверженцы этого подхода и не отрицали в принципе того, что между ценностями и установками и более глубинными слоями личности имеется своя связь, но не считали необходимым вдаваться в их суть, изучая такое явление как «национальный характер». В рамках этого подхода **Эрихом Фроммом** (Fromm, 1900–1980) была выдвинута концепция «социальной личности», которая определялась как более-менее осознанная система идей: верований, установок, ценностей, чувств. В 40-е гг. именно такой упрощенный подход казался наиболее приемлемым для военных целей, и на его основе разрабатывались методы психологического воздействия на противника. Фромм определяет социальный характер как «ядро структуры характера, которая разделяется большинством членов данной культуры». Это определение с его акцентом на «разделяемости» исходит из повторяемости определенных черт. Фромм отрицал фрейдовскую концепцию сексуальных и агрессивных инстинктов и психосексуального взросления и создал свою теорию, значительно более эго-центрированную и характерологическую. Он отрицал теорию либидо и предлагал в качестве основной концепцию самореализации. При этом Фромм продолжал рассматривать себя в качестве находящегося внутри психоаналитической традиции и, в частности, использовал многие фрейдовские концепции мотивации и развития.

Некоторые из исследователей полагали, что концепция «социальной личности» — это как раз то поле исследования, где можно убедительно продемонстрировать внутринациональную схожесть индивидов и межнациональные различия. Они рассчитывали, что успехи в изучении «социальной личности» приведут к тому, что будет выявлена связь социально-обусловленных стереотипов с личным опытом индивида и будет показано, каким образом пересекается и взаимообуславливается индивидуально-бессознательное и социально-ценностное. По существу, в иных терми-

нах и в рамках иного исследовательского поля (уже не изолированных племен, а наций) делалась попытка еще раз опробовать концепцию «основной личностной структуры». Наиболее откровенно концепции «основной личностной структуры» для исследования национального характера использовал Горер: на примере изучения характера японцев (тогдашних противников в войне)[1] и русских (потенциальных противников в возможной войне в будущем)[2]. Для Горера национальный характер относится к индивидуальной личностной структуре. Согласно одному его определению, он включает в себя мотивы, а согласно другому, «структуру и комбинацию черт и мотивов». При этом он не создает теории организации и функционального взаимодействия мотивов и черт. Он комбинирует «теорию научения» (learning theory) с упрощенной фрейдистской теорией психосексуальных стадий развития, но мало использует фрейдистскую или какую-либо иную теорию взрослой личностной структуры. Горер рассматривал поведение взрослых как «мотивированное выученными импульсами или желаниями, наложившимися на биологические импульсы». Многие из этих желаний невербализуемы или бессознательны, они возникли в результате детского опыта вознаграждения и наказания. Эти мотивы и другие выученные привычки уникальным образом скомбинированы, структурированы и паттернизированы (моделизированы) в национальном характере.

Исследования «социальной личности» дали толчок развитию ценностного подхода, о котором мы будем говорить ниже.

3. Исследование «гения народа»

С культуро-центрированным подходом связано и еще одно направление исследований национального характера, весьма широко распространенное в 40-е гг. и практически заглохшее впоследствии. Это — иссле-

[1] *Gorer G.* Themes in Japonese Culture // Transactions of the New York Academy of Science. Series II, Vol. 5, 1943.

[2] *Gorer G., Rickman J.* The people of Great Russia: a Psychological Study. London: The Gresset Press. 1949.

дования национально характера через посредство культурной продукции: литературы, искусства, философии. Считалось, что через них выражается ментальность нации, или, как иногда говорили, — гений народа. Однако всегда оставалось проблематичным то, в каком отношении этот «гений нации», являвшийся самовыражением элиты, стоит к ментальности всей совокупности членов нации. Эти исследования восходят к работам Фулье (на рубеже XIX – XX веков), который считал, что для того, чтобы понять народ, необходимо и достаточно понять мировоззрение его элиты, поскольку оно связано с мировоззрением всего народа, но выражается в наиболее ясной форме. Основываясь на этой традиции, многие публицисты описывали, например, русскую душу, опираясь на романы Достоевского, Толстого, Гончарова. Более того, этот метод использовался немецким командованием в ходе подготовки к войне с Россией, и в этом случае пришлось на практике убедиться в его непригодности: реальные психологические характеристики русских стояли очень далеко от тех, которые описывала великая русская классика.

В теоретической форме вопрос о национальной ментальности может быть поставлен как вопрос о соотношении различных культурных традиций внутри единой культуры — как образно выразился в 50-е гг. Р. Редфильд — культуры храмов и школ и культуры крестьянской общины[1]. Конечно, нельзя отрицать, что «гений нации» выражает определенные ценностные доминанты, более или менее присущие членам данной нации или какому-то ее слою. Но вопрос о толщине этого слоя, о степени распространенности данных ценностей вне его пределов оставался открытым, и исследования литературы, живописи и кино здесь не могли помочь абсолютно ничем.

■ **Основным вкладом в антропологию исследований национального характера** в рамках культуро-центрированного подхода явилось то, что они стали первым опытом изучения в систематизированной форме национальных культур с психологической точки зрения.

---

[1] *Redfield R.* Peasant Society and culture. An Anthropological Approach to Civilisation. Chicago: The University of Chicago Press, 1956.

Национальный характер отражает психологические особенности представителей той или иной нации. Психологическая антропологии, взявшаяся за изучение национального характера, признавала существование таких особенностей, а именно то, что в сходных условиях представители разных наций проявляют себя по-разному. Этот взгляд очень популярен и широко представлен в художественной литературе. Тем не менее долгое время социальные науки не брали на себя задачу описать, в чем состоят эти различия, не имея для этого методологических средств. Особенности видения мира представителями различных культур являются одной из центральных тем не только для психологической антропологии, но и для этнопсихологии. Последняя предлагает свой вариант объяснения их происхождения. Исследователи, использовавшие для изучения национального характера культуро-центрированные подходы, выдвинули важную для последующего развития этнологии идею, что «национальный характер» может быть описан как особый способ распределения и регулирования внутри культуры ценностей или поведенческих моделей. Однако не был разрешен вопрос о том, что представляет собой регулирующая функция культуры и каким образом данная культурная модель поведения оказывает влияние на конкретных членов той или иной культуры. Был поставлен вопрос и о способе связи социально-обусловленных стереотипов с личностным опытом индивида, о пересечении и взаимообусловленности индивидуально-бессознательного и социально-ценностного. Однако обе эти проблемы в рамках культуро-центрированного подхода к исследованиям национального характера удовлетворительного разрешения не получили.

■ Личностно-центрированный подход к исследованиям национального характера

Понятие модальной личностной структуры

К моменту возникновения исследования национального характера как особой научной школы было уже очевидно, что невозможно ожидать, что хотя бы одной нации присуща единая модальная личностная структура их всегда несколько. Этнологи **Алекс Инкельс** (Inkeles)

и Даниэль Левинсон (Levinson) попытались описать национальный характер через посредство понятия «модальной личностной структуры» (близкого к понятию «модальной личности» Коры Дюбуа), т. е. собирательной личности, которая воплощает в себе особенности, черты характера и психологические характеристики, присущие большинству взрослых членов данной нации. По представлению А. Инкельса и Д. Левинсона «национальный характер соответствует сравнительно прочно сохраняющимся личностным чертам и личностным моделям (типам личности), являющимся модальными для взрослых членов данного общества»[1]. Таким образом, личностно-центрированный подход к исследованию «национального характера», как его видели Инкельс и Левинсон, представляет собой изучение степени распространенности в рамках того или иного общества определенных личностных характеристик. «Модальной личностью» является тип, к которому относится большинство членов данного общества. В свою очередь национальный характер связан с частотой распространения определенных типов личности в этом обществе. Причем подразумевалось, что самые различные личностные типы могут быть представлены в любой из наций, но одни из них встречаются особенно часто, а другие — реже или совсем редко.

Важно подчеркнуть, что в рамках личностно-центрированного подхода «компоненты национального характера являются относительно постоянными личностными характеристиками, к которым относятся черты характера, способы проявления импульсов и аффектов, концепция себя и т. п. В своей совокупности они являются высокоуровневой абстракцией, которая отражает стабильную, обобщенную диспозицию и могут выражаться в различных конкретных поведенческих формах. Последние, конечно, детерминируются социокультурными рамками, требованиями ситуации и обстоятельствами, навыками, интересами, вкусами индивида, что необходимо учитывать при исследовании. Поэтому поведение, которое внешне кажется различным, может выражать единую подспуд-

[1] *Inkeles A., Levinson D. J.* National Character, p. 983.

ную диспозицию. А значит, необходимо не перечисление поведенческих особенностей, а психологический анализ поведения.

Одна из основных аналитических функций концепции национального характера в личностно-центрированном подходе состоит в том, что эта концепция дает нам возможность определить роль психологического фактора в создании и изменении общественных моделей. Эти факторы должны быть определены как доминанты поведения, а не формы поведения. Они должны иметь определенную стабильность и сопротивляемость изменениям. Таким образом, определение национального характера как поля исследования в личностно-центрированном подходе основано на концепции личности как относительно стабильной и организованной системы диспозиций и способов функционирования[1].

Теория личности в личностно-центрированном подходе

«Та теория личности, которой придерживается исследователь, сильно влияет на адекватность его описания взрослой модальной личности. В идеале такая теория личности должна иметь некоторые базовые характеристики. Они должны составлять релятивную стандартизированную аналитическую схему — дескриптивно-интерпретативный язык — в рамках которой модальные личности могут быть обрисованы. Они должны иметь психологическую значимость в том смысле, что данные личностные характеристики должны играть важную роль в детерминировании мышления и поведения индивида, и общественную релевантность в том смысле, что они влияют на готовность индивида поддерживать или менять существующую социокультурную систему. Эти теоретические рамки должны быть всеохватывающими, универсально применимыми, чтобы обеспечить максимальный охват при изучении каждого общества и максимальную сравнимость при кросс-общественных исследованиях. Но «индивидуальная психология» не дает нам теории личности, которая отвечала бы указанным выше кри-

[1] Ibid., p. 427.

териям. Это одно из нескольких крупных препятствий систематическому описанию модальной личностной структуры»[1].

В личностно-центрированных исследованиях национального характера использовалось главным образом определение понятия «личность», данное Линтоном. Согласно ему, личность — это «организованная совокупность психологических процессов и состояний, переживаемых индивидом, из которых вытекает его поведение...»[2] Подчеркивалась связь между скрытыми психологическими процессами и поведением человека. Под психологическими процессами понимались прежде всего ощущения, чувства, эмоциональные установки, которые, по мысли ряда этнологов, в том числе Инкельса и Левинсона, имеют национальную специфику. Однако основное внимание этих исследователей было обращено на изучение, путем тестирования и других аналогичных методов, процентного соотношения различных типов эмоциональных систем (как составных частей «модальной личностной структуры»), а не на изучение связи внутренних психологических процессов с поведением человека.

Внимание к взрослым индивидам

Необходимо отметить, что если в культуро-центрированном подходе большое внимание уделялось анализу детства как преимущественного периода социализации и аккультурации, то с точки зрения личностно-центрированного подхода национальный характер отражает то общее, что присуще взрослым личностям. «Внимание к взрослым предопределено двумя основными вопросами: (1) В чем состоит роль модальной личности в установлении, достижении и изменении коллективных поведенческо-идеологических структур? (2) В чем состоит роль социокультурных сил в продуцировании и изменении тенденций модальной личности? Первый вопрос связан почти исключительно со взрослыми, то есть с теми, кто осознанно участвует в общественных институциях и кто определяет коллективную

[1] Ibid., p. 429.
[2] *Linton R.* The Cultural Background of Personality. London, 1952, p. 27.

политику. Во втором вопросе взрослая модальная личность является тем предметом, который необходимо понять. Определение национального характера не предполагает строго унимодального распределения личностных характеристик. О национальном характере можно говорить уже тогда, когда модальные личностные тенденции и синдромы обнаружены. Как много таких модальных личностей может быть обнаружено в одном обществе — это важный эмпирический и теоретический вопрос. Кажется невероятным, чтобы какие-либо специфические личностные характеристики или типы характеров в современной нации составляли бы 60—70%. Однако было бы разумной гипотезой предположить, что нация может быть определена ограниченным числом модальных типов, например, пятью или шестью, из которых одни составляют 10—15% от всего населения, другие до 30%. Эта концепция национального характера может объяснить различия социоэкономических классов, геосоциальных регионов, этнических групп и т. п»[1].

Поскольку признавалось, что в обществе присутствует несколько «модальных личностей», то получалось, что «модальная личность» — комплекс особенностей, свойственный только какой-то части взрослых членов нации, в противоположность другой ее части. В этом случае вопрос о национальном характере как совокупности поведенческих, эмоциональных и т. п. характеристик, присущих всем членам нации, должен был либо вовсе сниматься, либо ставиться совершенно иначе, а именно так, что характер нации определяется особенностями распределения внутри национальной целостности различных типов личности, а не является совокупностью психологических черт, характерных для каждого представителя данной нации. Эти психологические черты в отдельных личностях могут выражаться в различных комбинациях, преломляться различными способами. Таким образом, признавалась вариативность внутри единой культуры типов личностной организации.

При рассмотрении такой мультимодальной нации можно говорить скорее о «характеристиках нации»

[1] *Inkeles A., Levinson D.* National Character, p. 427—428.

как коллектива, а не о «национальном характере» индивидуумов, составляющих этот коллектив. «Модальная личность», таким образом, распределяется между взрослыми членами общества, и общество, в свою очередь, может рассматриваться как конфигурация психологических типов, имеющих общее основание. О происхождении этого общего основания, равно как и о характере распределения внутри общества «модальной личности», о наличии или отсутствии у конфигурации психологических типов какой-либо функциональной нагрузки, способствующей, например, устойчивости данного общества, Инкельс и Левинсон не говорят. Более того, они ставят под сомнения связь между «вторичными общественными институциями» и «модальной личностной структурой».

Модальная личностная структура и социальные требования

Если «основная личностная структура», как ее определил Кардинер, такова, что делает индивида максимально способным воспринять и реализовать в своей жизни данную культуру и идеологию и получать в рамках данной культуры максимально адекватную оценку своей личности, достигать максимального соответствия «социальным требованиям», максимальной приспособленности к культурным моделям, максимальнуой психологической защиты, то, по мнению Инкельса и Левинсона, «социальные требования» и следование определенным культурным моделям вообще не должны быть частью дефиниции «национального характера». Между типом личности и социальными условиями нет неизбежной связи, или, во всяком случае, характер этой связи не ясен.

С точки зрения Инкельса и Левинсона, «социальные требования» или «близость к культурным моделям» не должны быть частью определения национального характера. Социально требуемая личность (например, наиболее соответствующая бюрократической или индивидуалистической социальной структуре) заслуживает, с точки зрения Инкельса и Левинсона, статуса независимого, хотя в значительной мере связанного с «модальной личностной структурой» конструкта. Степень соответствия между «модальной личностной структурой» и психоло-

гическими требованиями социального окружения является отдельной важной проблемой исследования.

Существует ли модальная личность?

В некоторых случаях эмпирические данные подтверждали гипотезу о существовании модальных личностей — при исследовании некоторых индейских племен удалось установить, что какими-либо характерными общими личностными характеристиками обладает от 20 до 40% членов этих племен. Определенные различия, например, в мере авторитарности, были установлены и между европейскими народами, но это не были собственно этнические различия, скорее их следует рассматривать как культуро-обусловленные. Кроме того, очевидно было, что внутрикультурные различия, то есть различия между разными слоями и классами населения, могли быть значительно выше, чем межкультурные.

Если национальный характер отражает способ распределения индивидуальных личностных вариантов, его изучение требует психологического обследования большего количества индивидов, почти повального психологического исследования общества. Однако большинство исследования национального характера не придерживается этой линии. Они основываются скорее на широком анализе коллективной политики и коллективных продуктов — ритуалов, институциональных структур, фольклора, средств массовой коммуникации. «В изучении национального характера, однако, это может быть скорее дополнительным, чем основным методом, первичным является психологическое изучение индивидов»[1].

Впрочем, те задачи, которые ставили перед собой исследователи «модальной личностной структуры» в 40—50-е гг., оставались нерешенными и в конце 60-х. И в эти годы Алекс Инкельс продолжал писать о необходимости «замерить у достаточно репрезентативной выборки из национальной популяции распределение межличностных черт и синдромов или типов личностей, подобно тому, как сейчас мы строим распределе-

[1] Ibid., p. 426—427.

ние установок и намерений избирателей. Прежде чем приступить к этой трудной задаче, мы должны знать, какие элементы личности следует измерять для целей социологического анализа. Сделав замеры важных личностных параметров таких популяций, мы должны будем научиться интерпретировать результаты, а затем интегрировать эти выводы с информацией о структурных аспектах системы, разработать тактику прогнозирования и испытать адекватность наших теорий на новых популяциях и новых условиях»[1]. В эти же годы А. Инкельс и Д. Левинсон делали уже вполне пессимистичный вывод: «При нашем нынешнем ограниченном состоянии познания и исследовательской технологии нельзя утверждать, что какая-либо нация имеет национальный характер»[2].

Как писал об этом А.Л. Крёбер в своем энциклопедическом сборнике «Антропология»: «Кажется теоретически возможным, что два народа демонстрируют во многом схожий психологический характер или темперамент, но в то же время имеют различные культуры. Обратное кажется также верным: культура может быть сходна, в то время как национальные характеры различные. Западная Европа, например, имеет в основном единую цивилизацию, однако темпераменты ее народов резко различные... Если это правильно, тогда недавние попытки придать каждой культуре определенного двойника вроде «основной личностной структуры» или «модальной личности» заходят слишком далеко. Если соответствия и существуют, то они, очевидно, лишь частичны»[3].

■ **Основным вкладом в антропологию личностно-центрированного подхода**, также как и культуро-центрированного, является постановка проблемы распределения, на этот раз — распределения психологических типов личности внутри единого общества. Вопрос о распределении культурных моделей и вопрос о распределении психологических типов безусловно связаны между со-

---

[1] *Инкельс А.* Личность и социальная установка // Американская социология / Ред. Т. Парсонс. М.: Прогресс, 1972. С. 50. (Издание на английском языке — 1968 год.)

[2] *Inkeles A., Levinson D. J.* National Character, p. 428.

[3] *Kroeber A.L.* Anthropology. New York: Harcourt, Brace, 1948, p. 587–588.

бой, однако характер этих связей оставался неясным. Исследователи, работавшие в рамках личностно-центрированного подхода к исследованиям национального характера, отказались от социокультурного детерминизма, оставшегося в наследство этнологам еще от Франца Боаса. Личностно-психологическим процессам они придавали большее значение, чем «социальным требованиям». Именно этот подход в дальнейшем поможет объяснить устойчивость социальных систем.

Изучение культуры «на расстоянии»

Вторая мировая и «холодная» войны продуцировали много исследований национального характера врагов и союзников Соединенных Штатов. Маргарет Мид и другие антропологи стали разрабатывать метод исследования национального характера (читай, национальной культуры) ***на расстоянии*** (at distance)[1]. Последний представлял собой попытку изучения документов, относящихся к современности так, словно бы изучалась культура прошедших веков. Определенные элементы непосредственного наблюдения, даже интервью и тесты, продолжали использоваться только тогда, когда дело касалось исследования групп иммигрантов и военнопленных. «Повинуясь необходимости, Мид и другие создавали методы анализа литературы, фильмов, газет, отчетов путешественников и выступлений членов правительства, стиля пропаганды. В этих разработках использовались приемы конфигурационистов». Речь идет о теоретическом подходе, разработке которого положила начало Рут Бенедикт, рассматривавшая каждую культуру как конфигурацию ее элементов, определенную единой культурной темой. Г. Горер написал ставшую очень известной работу о русском национальном характере, применяя уже только дистанционные методы. «Эта книга, — указывал он, — не основана на моем собственном опыте и наблюдениях. Как «интурист» я совершил две короткие поездки в СССР в 1932 и 1936 гг. Мое знание рус-

[1] Mead M., Metraux Ph. (eds.). The study of Culture at a Distance. Chicago: University of Chicago Press, 1953.

ского языка было и остается рудиментарным: я могу разбирать простые тексты с помощью словаря»[1].

Все исследования национального характера, в основании которых лежала конфигурирационалистская парадигма, имели две основные черты: во-первых, все культурные элементы, присущие той или иной нации, являющейся объектом исследования, воспринимались как взаимосвязанные, во-вторых, любая национальная культура рассматривалась как детерминированная принятыми в ней моделями детского воспитания.

«Главный метод в изучении модальной личности — это анализ коллективных феноменов взрослых: политическое поведение, институциональные навыки, системы религиозных идей и ритуалов, форм искусства, средств массовой информации и т.д. Прежде всего это анализ коллективных документов, т. е. утверждения, распределенные устно или письменно среди всех главных сегментов общества. Они включают фольклорные памятники, религиозные труды, популярные журналы, кино и т. д. В определенной степени эти документы конгруэнтны с тем, что известно о формальной социальной структуре или культуре, они в некотором смысле представляют коллективность, и можно законно ожидать, что они породят догадки относительно общих психологических процессов. Однако психологические характеристики, выраженные в этих документах, могут только отчасти соответствовать характеристикам, которые присущи членам обществ. Традиционные документы, такие как мифы и религиозная доктрина, могут иметь мало значения для настоящего, или им могут быть атрибутированы специальные значения, не очевидные из буквального контекста. Производимые в настоящее время документы, такие как кино или популярная беллетристика, могут скорее характеризовать личности элиты, которая их производит, чем широкой публики. Конечно, верно то, что если такой продукт пользуется широкой популярностью, он должен до некоторой степени отражать важные чувства, ценности, мечты широкой публики. Однако должна приниматься во внимание возмож-

---

[1] *Gorer G., Rickman J.* The people of Great Russia: a Psychological Study, p. 8.

ность спада. Но даже большое разнообразие популярных фильмов может оставлять незатронутыми некоторые наиболее важные психологические характеристики членов данного общества. Короче говоря, хотя коллективные документы имеют большую ценность для изучения национального характера, по ним нельзя окончательно судить о диапазоне и изменчивости модальной личности, реально существующей в обществе. Только путем сохранения ясного различия, одновременно в теории и в исследовании, между личностью индивида и социокультурной связью, можем мы адекватно изучать их взаимодействие и взаимовлияние»[1].

«Хризантема и меч» Рут Бенедикт

Наиболее заслуживающим внимания и наиболее проницательным из этих исследований явилась книга Рут Бенедикт о Японии «Хризантема и меч». Главная часть работы интерпретирует противоречивые свойства сдержанности и фанатизма зрелого японского характера в терминах японских социальных кодов, относящихся к обязательности, которая, в свою очередь, обосновывается в навыках социализации, которые вызывают стыд в детях. Ее работа концептуально сродни концепции основной личностной структуры: она различала культурные переменные и личностные переменные, исходя из согласованности культуры и личности, что является характерным тезисов ее «Моделей культуры». Никогда не проводя исследовательскую работу в Японии, Бенедикт была одним из пионеров «изучения культуры на расстоянии» (основываясь, например, на литературе, истории, записках путешественников, кинолентах, искусстве, интервью эмигрантов), которое становится привычным в изучении национального характера к середине 1940-х гг.[2]

Главное внимание Бенедикт уделила вопросу о том, почему японцы могут быть столь жестоки по отношению к пленным и относиться с таким уважением и быть готовыми к сотрудничеству с победителями по-

[1] *Inkeles A., Levinson D.* National Character, p. 457 – 458.
[2] *Steven P.* Classical Culture and Personality, p. 13 – 14.

сле полного поражения Японии в войне. До Второй мировой войны и в ее ходе многие американцы боялись того, что японцы будут угрюмыми и враждебными, нацией затаившихся мстителей, которые будут саботировать любые мирные программы. Но их страх оказался безосновательным. После поражения японцы, казалось, абсолютно изменились, превратились в нацию, состоящую из людей, которые вполне приняли свое поражение и придерживаются самого благожелательного расположения к новой демократической политике.

Бенедикт объясняла это так. Сильной стороной японцев является стремление к продолжению раз выбранного направления, но когда это оказывается абсолютно невозможным, они с той же настойчивостью начинают двигаться в другом направлении. «Японцы имеют этику альтернативности. Они попытались достигнуть свои цели посредством войны, им это не удалось. Они отбрасывают этот путь и пытаются найти возможность изменить направление»[1]. Эта способность без сожаления менять свое направление коренится, по мнению Бенедикт, в том опыте, который каждый японец приобретает в процессе своего взросления. Ведь особенность воспитания детей в японских семьях состоит в резкой смене методики воспитания по достижению ребенком определенного возраста. Примерно до 6–7 лет детям разрешается вести себя почти как угодно, но более старших детей за каждую провинность подвергают серьезному наказанию. Эта практика воспитания «провоцирует двойственность, амбивалентность японского взгляда на мир, амбивалентность, которую не следует ни в коем случае игнорировать. Опыт привилегий и психологической свободы, которую они имели в детстве, остается в их памяти на всю жизнь; несмотря на дисциплину, которой они должны подчиняться, достигнув определенного возраста, это память о времени, когда они не знали наказаний. Достигнув 6–7 лет, японцы входят в возраст, когда за провинность они подвергаются жестоким наказаниям и чувствуют себя беспомощными перед лю-

---

[1] *Benedict R.* The Chrysanthemum and the Sword. Boston: Houghton Mifflin, 1946, p. 304.

быми применяемыми к ним санкциями. Если они чем-либо провинились, то члены их собственной семьи обращаются против них»[1].

Исследования национального характера явились первым опытом изучения в систематизированной форме психологических аспектов культуры, или точнее было бы сказать — национальных культур с психологической точки зрения. Национальный характер отражает психологические особенности представителей той или иной нации. Психологическая антропология, взявшаяся за изучение национального характера, признавала существование таких особенностей, а именно то, что в сходных обстоятельствах представители разных наций проявляют себя по-разному. Этот взгляд очень популярен и широко представлен в художественной литературе. Тем не менее долгое время социальные науки не брали на себя задачу описать, в чем состоят эти различия, не имея для этого методологических средств. Особенности видения мира представителями различных культур являются одной из центральных тем не только для психологической антропологии, но и для исторической этнологии. Последняя предлагает свой вариант объяснения их происхождения.

- **Значение разработки методологии изучения культуры «на расстоянии».** Это разработка является важной для антропологии, которая начинает использовать письменные источники об истории изучаемого народа и делать свои выводы, во многом опираясь на знания о поведении того или иного этноса в различных исторических ситуациях в ответ на различные социокультурные стимулы.

Психоанализ и исследования национального характера

Состояние психоаналитического подхода в антропологии в конце 30–40-х гг. XX в.

Психоанализ играл очень важную, но иногда парадоксальную роль в изучении национального характера. Как утверждал Клод Клакхон, нет другой кон-

[1] *Benedict R.* The Chrysanthemum and the Sword, p. 287.

цепции, которая была бы сравнима по важности для общественных наук. Маргарет Мид особо подчеркивала его важность в развитии исследований культуры и личности. Психоанализ предлагает концепцию человеческой природы и человеческого развития, которая универсально применима ко всем обществам. Примерно с середины 30-х гг. психоанализ рассматривался как основная, хотя и недостаточная теоретическая база исследований национального характера. И хотя он был основным источником идей и гипотез, он редко принимался психологической антропологией как систематическая теория. Каждый исследователь имел свой собственный подход, в котором традиционная психоаналитическая теория модифицировалась, дробилась, совмещалась с различными другими точками зрения. Эта интеллектуальная атмосфера имела ту ценность, что вызывала большое интеллектуальное брожение и междисциплинарный обмен. Очевидно, что изучение личности и культуры не просто включало приложение психоаналитической теории, но и вносило свой вклад в теоретическое развитие психоанализа и связанных с ним точек зрения. Однако реакция на теорию Фрейда в целом была скорее критической, чем конструктивной. Было мало попыток сформулировать систематическую теорию личности и мало дискуссий на общем теоретическом уровне по психологическим проблемам анализа национального характера. В целом использование теории личности было скорее имплицитным и случайным. Р. Линтон, например, определял личность как «организованный агрегат психологических процессов и состояний, относящихся к индивиду»[1]. Он полагал, что было бы «мудрым» оставить неясность относительно специфической природы процессов и состояний. Наконец, смешивая функционализм и теорию привычки, он приходил к концепции ценностно-установочной системы как, может быть, наиболее полезной для описания индивидуальной и модальной личности. При этом он дает только общую характеристику этой системы, не проводя ясных различий

[1] *Linton R.* The Cultural Background of Personality. London, 1952, p. 27.

между «личностью» и «культурой», описывая и ту и другую в ценностно-установочных терминах[1].

Психоаналитики начиная, как минимум, с 30-х гг. осознавали, что социальное окружение имеет особое влияние на человеческую личность и ее формирование, что структуры «эго» и «супер-эго» основаны на взаимодействии внешних сил и импульсов организма Тем не менее относительно мало делалось в русле такого наиважнейшего направления, как создание психоаналитической теории реакции человеческой психики на внешние воздействия и взаимодействия между личностью и этими внешними импульсами. Психоаналитики концентрировали свое внимание на тех процессах, которые происходили внутри индивида, на взаимодействии инстинктов и репрессивных механизмов, и игнорировали когнитивные и коннативные процессы в индивиде, которые также были связаны с деятельностью бессознательного.

Развитию новых направлений в психоанализе способствовало и развертывание исследований в области национального характера, где вопросы взаимодействия человека со средой, восприятие человеком внешней среды, репрессирование определенных срезов внешней информации, проблема когнитивной функции бессознательного вставали особо остро. Так, в частности, в рамках личностно-центрированного подхода к исследованиям национального характера временами ставились вопросы о национально-специфических структурах бессознательных механизмов психологической защиты индивида и национально-специфических структурах адаптивных механизмов.

Развитие в рамках антропологии эго-центрированного психоанализа

Примером изучения адаптивных свойств человеческой психики в рамках исследований национального характера может послужить концепция «социального характера» Эриха Фромма. Эта концепция зародилась как один из вариантов культуро-центрированного подхода (о чем мы уже говорили выше, указывая на то, что Фромм первоначально понимал под «со-

[1] *Inkeles A., Levinson D.* National Character, p. 430.

циальным характером» совокупность норм, ценностей и верований, наиболее распространенных в той или иной культуре). Позиция Фромма подразумевала различие между (1) социальными требованиями или социально согласованной личностной структурой — той, которая в данном месте может функционировать наилучшим образом — и (2) действительной модальной личностной структурой, которую фактически можно обнаружить у членов данного общества.

Но, как это часто бывает, полемика вокруг предложенной концепции привела к ее значительному перетолкованию. «Социальный характер» стал восприниматься не просто как характер, приемлемый в рамках данной культуры, но и требуемый данной культурой, данной социокультурной организацией. Иными словами, «социальный характер» в этом истолковании включает в себя те черты, которые ведут человека к комфортному ощущению себя внутри данного общества. Впрочем, вопрос о комформности индивида своему обществу подспудно ставил еще А. Кардинер и его соавтор Р. Линтона, постольку, поскольку речь шла о соответствии между социальными требованиями и личностной структурой. Разница состояла в том, что Фромма интересовала комформность личности данному состоянию общества (фашизму, например) и эта комформность была неразрывна связана с изменчивостью, подвижностью личностной структуры. У Кардинера же соответствие личности и среды формируется в раннем детстве, и любые инновации в данной среде происходят более-менее болезненно для индивида.

Постепенно создавалась новая постфрейдийсткая модель психоанализа. В чем ее основные отличия? Личность рассматривается как относительно стабильная система, организованная особым образом, как бы имеющая центр и периферию. Функциональная важность той или иной черты характера состоит в том, какое место она занимает в целостной структуре личности. На периферии лежат сознательные желания, верования, ценности человека. На более глубоких уровнях происходят «эго»-защитные и «эго»-интегративные процессы. На еще большей глубине находятся неосознаваемые желания, внутренние конфликты, образы себя и других. Все эти структуры находятся в по-

стоянном взаимодействии в рамках динамической системы («эго», «ид», «супер-эго»), причем если «ид» и «супер-эго» бессознательны, то «эго» имеет три составляющие (сознательное, предсознательное и бессознательное). Каждая из сфер психики имеет свою собственную функциональную нагрузку и роль в поддержании личности как целостной системы. Две схемы психической системы, которые мы встречаем в работах Фрейда — в более ранних (сознательное, предсознательное и бессознательное) и в более поздних («эго», «ид», «супер-эго»), — в данном случае накладываются друг на друга и отчасти переосмысляются («супер-эго» у Фрейда относится к сфере сознания).

Подобный взгляд на структуру личности был широко распространен в том направлении исследований национального характера, которое рассматривало культуру как «выученный феномен» — то есть феномен, усвоенный в глубоком детстве. Примером такого подхода могут служить работы Горера. Впоследствии такой подход получил свое продолжение и развитие в трудах Джона Уайтинга и Ирвина Чайлда в 60-е гг.

Психоаналитическая антропология послевоенных лет

Основная теория культуры и личности в психологической антропологии, и в частности в исследованиях «национального характера», была психоаналитической. Это проиллюстрировано в деятельности многих антропологов, чья работа имела характер глубокого клинического исследования, как это было, например, в трудах Деврё.

Ж. Деврё полагал, что человек испытывает психологическую травму, если он не обладает возможностями справиться с той или иной кризисной ситуацией или если он не может получить защиту, ожидать которую принято в его культуре. Культура при этом может быть определена и как внутренний опыт, и как способ переживания. Психологические расстройства возникают в следующих случаях: они могут провоцироваться расстройством в социальных отношениях, они могут провоцироваться рассогласованностью культурных моделей, они могут быть сами частью культуры и им может приписываться сакральное значение (ша-

манизм). Кроме того, возможно расстройство, которое является следствием столкновения с чем-то таким, существование чего вообще не предполагается данной культурой и от чего культура не имеет соответствующих защитных механизмов.

Человеческое поведение Деврё классифицировал следующим образом: нормальное — соответствующее культурным моделям, которые воспринимаются индивидом как естественные и современные, эти модели интернализованы, хотя осознается, что источник их находится вне индивида. Незрелое — внешний источник культурных моделей осознается, но воспринимается он неадекватно. Невротическое — неадекватное восприятие культурных моделей, перенос определенных значений с уровня на уровень. Психозное — культурные модели не осознаются как имеющие внешний источник, и значения предметам и объектам присваиваются субъективно и произвольно (горшок приравнивается к трону). Психопатическое — психопат осознает внешнюю природу культуры, но не приемлет ее, хотя он может эксплуатировать культурную лояльность других. Психопатические отклонения, считал он, управляются не инстинктом, а супер-эго.

Шизофрения — болезнь, имеющая этно-культурное происхождение. Она характерна для западноевропейских обществ. Она связана с дезориентацией в обществе и парадоксальными переходами с одного уровня абстракции на другой. Шизофрению вызывает отчужденность западноевропейского общества, где нет четкой границы между фантазиями и реальностями, общества, для которого характерен инфантилизм. Таким образом, шизофрению провоцирует само шизоидное общество, и поскольку шизофреники живут в шизоидном обществе, лечить шизофрению трудно[1].

Уэстон Ла Барр изучал огромный круг тем, от человеческой эволюции до японского национального характера и от Библии до танца призрака американских индейцев. Он утверждал, что магия и религия имеют большое «эмоциональное правдоподобие», потому что

---

[1] *Devereux G.* The Works of George Devereux. In: Spindler, George D. (ed.) The Making of Psychological Anthropology. Berkeley, University of California Press, 1978.

«локусом сверхъестественного мира является подсознательная область».

Длительная и плодотворная деятельность Милфорда Спиро также иллюстрирует способность антропологии затрагивать самые фундаментальные из вечных вопросов о человеческой природе. Спиро резко критикует ключевые проблемы теории культуры и личности. Например, подобно Кардинеру Спиро смотрит на религию как на проективную институцию: однако он анализирует религию как «культурно конституируемый защитный механизм», расширяя посредством этого рамки теории культуры и личности до сферы душевного здоровья. Спиро также проводит исследования развития социализации и личности в израильских кибуцах. Оно замечательно своей тщательно развитой методологией изучения развития личности и исследования фундаментальных вопросов человеческой природы и культуры (особенно, универсальность психоаналитически обоснованных стадий развития). Это предвосхищало его позднейшую главную работу об Эдиповом комплексе и биологическом подавлении пола. Наконец, хотя многие представители классической школы «Культуры и Личности» занимались теорией, Спиро делал это сознательно и систематически. Он полагался на психоанализ и социальные теории обучения; но он также обращался и к теории социальных систем и к философии науки, включая логику функционального анализа. Результатом было появление теории (1987), которая рассматривала интеракцию личности, социальной системы и культуры и идентифицировала элементы личности, которые делали социальные системы проблематичными[1].

■ **Основным вкладом психоанализа в антропологию** явился акцент на эго-функциях, таких как эго-адаптивная, эго-защитная и эго-интегративная. Фактически это версия психоанализа, которая состоит в том, что структуры психики находятся в постоянном взаимодействии в рамках динамической системы («эго», «ид», «супер-эго»), причем если «ид» и «супер-эго» бессознательны, то «эго» имеет три составляющие (сознательное, пред-

[1] *Piker S.* Classical Culture and Personality, p. 13–14.

сознательное и бессознательное); каждая из сфер психики имеет свою собственную функциональную нагрузку и роль в поддержании личности как целостной системы. Своеобразная вольность в обращении антропологов с психоаналитической теорией, с нашей точки зрения, шла антропологии на пользу. Антропология не могла принять учение Фрейда целиком, поскольку оно замещало собой антропологические теории и противоречило данным, полученным антропологами в ходе полевой работы. Но некоторые из психоаналитических концепций, при творческом их применении, очевидно способствовали развитию психологической антропологии.

Милфорд Спиро в защиту психоанализа и против культурного детерминизма

Структура личности

М. Спиро (Spiro) решительно выступает против тезисов, что культура является исключительным детерминантом личности, а личность является усвоением культуры. Так, он утверждает, что поскольку культура является переменной, и поскольку, гипотетически, личность является просто культурой, усваиваемой социальными деятелями, то отсюда с необходимостью следует, что панкультурной человеческой природы не может быть; может быть только культурно-релятивная человеческая природа. А такая недифференцированная модель личности (личность как состоящая исключительно из культуры) является даже менее здравой, чем глобальная модель культуры. Если вместо этого принять более сложную модель личности — ту, в которой личность, рассматриваемая как система, состоит из дифференцированных структур, каждая из которых выполняет особые функции, то культурная изменчивость не нуждается в предположении о личностной изменчивости (и культурные сходства не нуждаются в предположении о сходствах в личности).

М. Спиро предлагает рассмотреть фрейдистскую модель, «согласно которой личность, как система, состоит из трех дифференцированных, но взаимосвязанных структур. В упрощенном виде эти структуры состоят из импульсивной системы, или id; когнитивно-

перцептуальной системы, или эго, и нормативно-предписывающей системы, или супер-эго. Эта модель является не только более сложной, чем модель усвоения культуры, но одна из ее структур — id — включает желания и страсти, многие из которых находятся в частом, если не постоянном, конфликте с культурой. Кроме того, так как id является только одной структурой личности и так как другая ее структура — супер-эго — включает (среди прочих вещей) усвоенные культурные ценности, то многие желания социальных деятелей находятся не только в конфликте с культурными требованиями своей группы (внешний конфликт), но одна часть их личности часто находится в конфликте с другой (внутренний конфликт). В последнем случае эго переживает конфликт между импульсами, которые ищут удовлетворения, и усвоенными культурными ценностями, которые предписывают свои удовлетворения. Эта картина еще более усложняется, если учесть, что конфликт может быть и бессознательным, и сознательным. Согласно этой модели личности социальное поведение часто не является ни прямым выражением недифференцированной личности, ни простым результатом влияния внешних культурных форм. Поведение является конечным продуктом цепи взаимодействующих психологических событий, включающих импульсные (id), культурные и личные ценности (супер-эго), конфликтом между ними, и защитой против конфликта (эго). В большинстве случаев поведение — конечный продукт этой цепи — согласуется с культурными нормами, так как деятель обычно подчиняется своему супер-эго и разрешает конфликт посредством контролирования запретных импульсов — будь то сознательный механизм подавления или разнообразные бессознательные механизмы защиты (включая регрессию). Согласно этой модели личности социальные акторы являются не просто творениями своей культуры, сформированными по ее образу и отражающими ее ценности. Описание их ценностей является только частичным описанием их личности. Их ценности, которые включают одну часть их мотивационной системы, часто находятся в конфликте с другими, не менее сильными мотивами психобиологического происхождения. Последние могут быть поставлены

под контроль, но поскольку контроль не означает погашение, культура неизбежно продуцирует «недовольство» — состояние, при котором социальный деятель часто не ладит с собой и со своей культурой[1].

Понимание поведения индивида

Однако на практике обе модели личности, фрейдистская структурная модель и модель усвоения культуры, делают одинаковые поведенческие предсказания — поведение будет соответствовать культурным нормам. Есть ли смысл опираться на более сложную модель? Конечно, принцип экономии требовал бы принятия более простой, культурно детерминистской модели. Но это только в том случае, если нам достаточно всего лишь предсказать наиболее вероятное поведение и мы не ставим перед собой цели поведение понять. Согласно модели усвоения культуры поведение является прямым (неконфликтным) выражением культурных норм, как они усваиваются личностью. Например, если некто наблюдает неагрессивное поведение в социальной группе, то должен заключить, что социальные акторы не являются враждебно настроенными, потому что обладают усвоенным комплексом культурных ценностей, противоборствующих агрессии. Если же некто наблюдает сильную агрессию в социальной группе, то согласно этой модели он должен заключать, что деятели обладают усвоенным комплексом культурных ценностей, которые благоприятствуют агрессии. Враждебность же, согласно этой модели, детерминируется культурными ценностями, благоприятствующими враждебности. Согласно фрейдистской модели, этот вывод может быть совершенно незаконным.

Агрессивное поведение не только не выражает культурные ценности, но фактически может находиться в прямом противоборстве с ними. Агрессия (проистекающая из социально выведенной враждебности) может вместо этого быть результатом недоразвивше-

---

[1] *Spiro M.E.* Culture and human nature. In: Spindler, George D. (ed.) The Making of Psychological Anthropology. Berkeley, Los Angeles, L.; University of California Press, 1978, p. 356 – 357.

гося эго (с небольшим контролем импульсов), или слабого суперэго (которое недостаточно усвоило культурные ценности, противоборствующие агрессии), или мощного id (с сильными импульсами враждебности). Неагрессивные деятели могут (в результате фрустрирующего опыта) иметь сильные враждебные импульсы, которые, однако, из-за сильного неодобрения агрессии со стороны суперэго содержатся под строгим контролем.

Коротко говоря, когда личность рассматривается как система с дифференцированными структурами и функциями, простой изоморфизм между культурой, поведением и личностью, постулируемый моделью усвоения культуры, часто вовсе отсутствует. Группа, которая обнаруживает слабую выраженность агрессивного поведение тем не менее может характеризоваться сильной (возможно бессознательной) враждебностью; а группа, которая обнаруживает сильно выраженное агрессивное поведение, может, тем не менее, характеризоваться культурными ценностями, которые противоборствуют агрессии. (В последнем случае, конечно, агрессия — замещаемая или проецируемая — возможно, будет выражаться в социально приемлемых формах.)

Так, член племени хопи (известного своим дружелюбным характером) может быть не менее враждебно настроен, чем члены племени сиу (известные свей агрессивностью). Нам известны различия в ценностных системах двух этих племен: противодействующая агрессивности ценностная системы хопи и поощряющая агрессивность ценностная система сиу. Однако различия в степени враждебности отражают не только различие в культуре, но и различия в социальной канализации агрессии, а также в отношениях между компонентами (id, эго, супер-эго) соответствующих этим культурам личностей. В самом деле, строгое избегание межличностной агрессии членами племени хопи может предполагать и ту гипотезу, что подсознательная агрессивность хопи даже сильнее, чем враждебность сиу, в результате чего у них выработалось более требовательное супер-эго (что и находит выражение в их ценностной системе), в результате чего они подавляют свои опасные враждебные импульсы.

Этот пример показывает нам, что хотя групповые различия в поведении много говорят о различиях в культуре, сами по себе они мало что могут поведать нам о различиях в личности.

Модель усвоения культуры, которая считает, что личностные различия являются изоморфными поведенческим и культурным различиям, приводит к культурному релятивистскому взгляду на человеческую природу. Модель структурно и функционально дифференцированной личности, которая не делает никаких предположений о социально-культурно-личностном изоморфизме — и которая поэтому требует, чтобы личность исследовалась независимо и от поведения, и от культуры — поддерживает представление о панкультурной человеческой природе.

Защита представления об «Эдиповом комплексе»

М. Спиро настаивал на многих положениях правоверного фрейдизма. Так, когда Бронислав Малиновский и его последователи пытались доказать, что Эдипов комплекс у мужчин является культурно относительным, потому что он продуцируется не опытом мальчика в семье в целом, а единственно его опытом в «патриархальной» семье (утверждалось, что авторитарные отцы — а в Европе XIX в. отцы были именно такими — пробуждают сыновью враждебность); в матрилинеальных же обществах, где семейная структура не соответствует «патриархальности» — тробрианцы, вокруг которых и разгорелся спор, относятся к этому типу — Эдипов комплекс не продуцируется[1], Спиро выступил с резким опровержением этого заявления. Объясняя аргумент Малиновского, Д. Кампбелл и Р. Наррол утверждали, что в принципе враждебность мальчиков к отцу может мотивироваться и соперничеством за любовь матери (как это утверждал Фрейд), и карательным авторитетом отца (как это утверждал Малиновский). Они полагали, что Фрейд смешивал эти два мотива в своем конструировании Эдипова комплекса, потому что отцы его европейских пациентов

[1] *Malinowski B.* Sex, and Repression in Savage Society. N.Y.: Meridian, 1955 (1927).

были одновременно и авторитарными фигурами, и любовниками матери. У тробрианцев же эти роли исполнялись разными людьми. Их суровыми воспитателями были не отцы, а дядья по материнской линии. Соответственно ненависть мальчиков направлялась на авторитарные фигуры — братьев матери, а не на любовника матери — отца[1]. «Это утверждение, — уверяет Спиро, — можно опровергнуть по трем параметрам. Во-первых, нет никакого априорного основания утверждать, что враждебность по отношению к отцу не может быть мотивирована одновременно и сексуальным соперничеством, и обидой по поводу авторитарности отца. Я принимаю этот взгляд как разделение между Эдиповым и не-Эдиповым основанием для сыновней ненависти. Во-вторых, нет достаточных оснований утверждать, что у тробрианцев авторитет брата матери применяется постоянно и всегда как карающий. Следовательно, даже если мальчик осознает ненависть, направленную против брата матери, она не может быть функцией карающего авторитета последнего. В-третьих, на самом деле именно отец является первой мишенью ненависти мальчика у тробрианцев, и его ненависть мотивирована Эдиповым комплексом, то есть соперничеством с ним за любовь матери»[2]. При этом Спиро делает оговорку, что «хотя универсальность Эдипова комплекса высока, мы можем обнаружить кросс-культурные различия в проявлениях Эдипова комплекса»[3].

Что утверждает культурный детерминизм?

Как полагает М. Спиро (Spiro), традиционно принято считать, что «культура» относится ко всем аспектам окружения группы, исключая физический, и ко всем аспектам человека, исключая биологический. Принимая во внимание, что человек составляет один биологический вид и что, тем не менее, социальное поведение обнаруживает широкий диапазон кросс-куль-

[1] *Campbell D.T., Naroll R.* The Mutual Methodology and Psuchology. In: Frencis.L.K.Hsu (ed.) Psychological Anthropology. Cambridge, Mass.: Schekman Publishing Company, 1972.
[2] *Spiro M.E.* Culture and Human Nature, p. 73.
[3] Ibid., p. 98.

турной изменчивости, можно предположить, что отсюда следует, что организм является пустым и черным ящиком, и что социальное поведение, поэтому, детерминируется культурой. Принимая во внимание, также, что личностные характеристики можно отождествить с поведенческими характеристиками, когда первые мыслятся как выводимые из последних, оказывается, что личность также детерминируется культурно. Это означает, что ни одна психологическая характеристика — ни аффект, ни потребность, ни желание, ни верование — не может быть частью человеческой личности, если культура не насадит ее. Принимая во внимание, однако, что культура является переменной, личность также должна быть переменной; исторически специфические культуры продуцируют культурно переменные личностные характеристики. Принимая во внимание, наконец, что, завися от своей культуры, человеческие существа могут приобретать любое эмпирическое подмножество тотального мыслимого комплекса человеческих психологических характеристик, любой член последнего комплекса является культурно относительным; никакая из этих характеристик не является инвариантной характеристикой универсальной человеческой природы. Любая психологическая характеристика — чувство, любовь или ненависть, стремление к смерти или бессмертию — может быть, а может и не быть обнаружена в любой социальной группе как функция ее культурной программы.

«Пропуская некоторые логические и эмпирические проблемы в глобальной и холистической концепции культуры, эта концептуальная структура спотыкается на двух взаимосвязанных, но отдельных тезисах, оба из которых являются (как я считаю) непригодными. (1) Культура является исключительным детерминантом личности, и (2) личность состоит исключительно из усвоения культуры... Культурно детерминистские теории поведения и личности развивались, в первую очередь, как альтернативы и опровержения биологического детерминизма. Принимая во внимание доказуемую кросскультурную изменчивость поведения и личности, антропология обоснованно считала, что социальное поведение не может представлять выражения инстинктов, и формирование личности не

может представлять раскрывающиеся генетически программируемые психологические черты. Скорее оба должны быть (большей частью, по крайней мере) результатом обучения, что означает (поскольку антропология интересуется скорее групповой, чем индивидуальной изменчивостью), что они являются продуктами (большей частью, по крайней мере) социального и культурного детерминизма»[1].

«Заблуждением является смешение слова «a culture» с «culture» в выражении «культурный детерминизм». Теория культурного детерминизма была основана на следующем аргументе. Принимая во внимание, что человеческие существа рождаются без инстинктов, удовлетворение человеческих «потребностей» зависит от обучения. Принимая во внимание, кроме того, что они рождаются полностью беспомощными, они полностью зависят от взрослых для приобретения средств для своего удовлетворения. Принимая во внимание, наконец, что они живут в социальных группах, они должны быть предписанными, т.е. они должны быть культурными. Таким образом, свойства организма, взаимодействующего с социальным окружением, требуют, чтобы человеческое существование было культурно конституируемым существованием. Коротко говоря, если другие животные приспосабливаются посредством родово-специфических биологических организаций, то человеческая адаптация достигается посредством родово-специфической небиологической организации, а именно — культуры. Если это так, то для человеческого примата для того, чтобы классифицироваться в качестве человека, недостаточно иметь биологические характеристики, которые зоолог определил бы как отличительные свойства Homo sapiens. Необходимо иметь и культурные характеристики — социально разделяемые и передаваемые символы, ценности, правила и т. д. — которые антрополог мог бы определить как отличительные свойства культурного модуса адаптации. Но если культура является такой же важной адаптивной человеческой потребностью, как пища и вода, то культура и психологические продукты культуры — побуждения, когниции

[1] Ibid., p. 351.

и тому подобное, которые продуцируются культурой, являются такой же частью человеческой природы, как и его биологические характеристики и их психологические продукты. В самом деле, так как многие биологические и биологически произведенные психологические характеристики человека обнаруживаются в целом классе млекопитающих, и можно сказать, что так как его культурные и культурно произведенные психологические характеристики являются родово-специфическими характеристиками человека, то они являются уникально человеческой частью его природы»[1].

Заблуждения культурного детерминизма

Заблуждением, с точки зрения М. Спиро, является предположение, что кросс-культурная изменчивость социального поведения и личности означает, что организм является пустым или черным ящиком. Если культура изменчива, то отсюда не следует, что человек не имеет никаких инвариантных психологических характеристик, поскольку некоторые, по крайней мере, являются биологически детерминированными. Некоторые свойства организма являются важными детерминантами социального поведения, а также личности.

В силу длительной беспомощности, зависимости от других для удовлетворения своих жизненных потребностей, дети везде растут в семье или в группе, похожей на семью, члены которой в большей или меньшей степени воспитывают их, защищают и предоставляют удовольствия. Как результат в любом обществе присутствуют потребность в любви и мотивация для выражения любви от любящих и любимых объектов; чувство соперничества по отношению к тем, кто ищет любви от тех же самых объектов любви; враждебность по отношению к тем, кто может лишить их этих объектов и т. д. Кроме того, поскольку везде люди живут в социальных группах (это еще одна биологическая потребность человеческого организма), социальный порядок требуют, чтобы дети учились вести себя в соответствии с культурными нормами, везде их требования, желания

[1] Ibid., p. 353.

и стремления либо фрустрируются, либо вознаграждаются. Поэтому везде будут обнаруживаться в определенной мере соперничество и чувство конкуренции, а также чувства любви и взаимопомощи.

Выражение «в определенной мере» подчеркивает тот факт, что интенсивность различных типов фрустрации, а следовательно интенсивность чувств, является культурной переменной. Подобным образом и по тем же самым причинам направленность этих чувств, степень, в которой им позволяется выражаться в агрессивной форме, социальные сферы, в которых им позволяется выражаться (в родстве ли, религии ли, политике ли и т. д.), манера, в которой они выражаются (прямо ли, или через замещение, или через проекцию и т. д.) — все это культурно детерминируется и является культурной переменной. Тем не менее, хотя различные культуры канализируют эти чувства в сбивающем с толку разнообразии культурных и социальных форм, все культуры в какой-то степени их продуцируют. Они являются инвариантными психологическими характеристиками человека.

Почти незаметно значение термина «культурный детерминизм» претерпело изменение. Начиная с утверждения о человеческой природе, оно пришло к утверждению о его истории. Из теории общей культурной детерминации единственной пан-культурной человеческой природы она превратилась в теорию исторически специфической культурной детерминации многих культурно-относительных человеческих природ. Заблуждение в этом изменении является очевидным. Так как культурная изменчивость не означает, что культура распределяется в пространстве и с течением времени в сериях дискретных конфигураций, каждая из которых несоизмерима с любой другой; так как, напротив, культура познается как распределяемая в сериях перекрывающихся конфигураций; так как, несмотря на изменчивость культуры, существует ясно различимый «универсальный культурный паттерн», то, если личность детерминируется культурой, то должен быть универсальный паттерн личности — комплекс инвариантных психологических характеристик, продуцируемых всеми культурами. Таким образом, даже исключительно культурно детерминистическая те-

ория личности не влечет за собой культурно релятивистскую теорию человеческой природы. Так как определенные культурные характеристики являются пан-культурными, тогда, гипотетически, определенные личностные характеристики являются также панкультурными, и они по крайней мере охватывают панкультурную человеческую природу.

«Заблуждением является неразличение фенотипического от генотипического или, используя более модную метафору, поверхностной структуры от глубинной структуры в культуре. Культура как самый важный адаптивный механизм человека опосредует взаимодействие между свойствами психобиологического организма и свойствами его социальных и физических окружений. Но в своей роли посредника культура необходимо является переменной в пространстве и во времени, потому что как продукт символических способностей человека культура может (и должна) изменяться в зависимости от множества переменных исторических условий — экологических окружений, диффузионарных возможностей, политической власти или харизматического лидерства, непредсказуемых физических и социальных событий (война, засуха, завоевание) и т. д. Если, далее, культура является средством, посредством которого люди и группы адаптируются к функциональным требованиям индивидуального и группового существования, то не удивительно будет обнаружить широкий диапазон различий в форме и содержании культуры как функции одинаково широкого диапазона различий в человеческом историческом существовании. Изменчивость в форме и содержании культуры не означает, однако, ни изменчивости в субстанции культуры, ни изменчивости в личности. Действительно, идентичные психологические структуры могут быть связаны с явно разнородными культурными структурами, так как, хотя последние являются фенотипически различными, они могут быть генотипически идентичными, т. е. они могут быть функционально эквивалентными структурными альтернативами, чтобы справляться с идентичными функциональными требованиями индивидуального и группового существования. Например, различные религии проявляют ши-

рокую изменчивость в своих вероучительных и ритуальных системах, однако все эти различные системы могут удовлетворять общему человеческому желанию быть зависимым от высших, чем человек, сил. Так, боги различных культур могут различаться по форме и содержанию (культурному фенотипу), но как силы, более могущественные, чем человек, все они отражают панкультурную человеческую характеристику (потребность в зависимости)»[1].

Если различия в культурных фенотипах не означают различий в генотипе, культура является в меньшей степени переменной, чем это кажется. Следовательно, фенотипические культурные различия сами по себе не удовлетворяют заключению о личностных различиях, а фенотипическая культурная изменчивость не означает культурного релятивизма человеческой природы. Если эти фенотипические различия не могут приниматься как более чем исторически обусловленные переменные выражения того же самого культурного генотипа, то совершенно совместимы с панкультурной человеческой природой. Дальнейшая критика культурного детерминизма и они как его следствия, культурного релятивизма, может быть кратко представлена так: дихотомия природа—история является ложной дихотомией; хотя личность, в некоторой степени, является культурно релятивной, человек имеет природу, а также историю; это так, потому что даже радикальный культурный детерминизм не подразумевает радикального культурного релятивизма; однако, хотя общества различны, они все должны справляться с общими биологическими проблемами, особенно с длительной детской зависимостью; адаптивные средства, направленные на то, чтобы справляться с этой проблемой, обнаруживают общие социальные и культурные особенности внутри узкого диапазона социальной и культурной изменчивости; подобные общие биологические, социальные и культурные особенности являются комплексом констант, которые в своем взаимодействии продуцируют универсальную человеческую природу[2].

[1] Ibid., p. 355.
[2] Ibid., p. 356.

Хотя тот тезис, что культура является исключительной детерминантой фактуры личности, отчасти предполагает отрицание пан-культурной личностной природы, тезис, что личность есть интернацизация культуры, проводит этот взгляд куда более решительно. Из того, что культура вариативна, и из того, что, согласно этой гипотезе, личность является просто-напросто культурой, поскольку последняя итернализируется социальным актором, с необходимостью следует, что пан-культурной человеческой природы не может существовать; существует только культурно относительная человеческая природа. Но эта недеференцированная модель личности (состоящей исключительно из культуры) является даже менее прочной, чем глобальная модель культуры, которой придерживаются ее сторонники. Если, напротив, мы примем более софистическую модель личности — одну из тех моделей личности, которые рассматривают личность как систему, состоящую из различных структур, каждая из которых имеет особые функции, — культурная вариативность не подразумевает с необходимостью личностную вариативность (и наоборот, культурная схожесть не подразумевает с необходимостью личностную схожесть).

■ **Основным вкладом М. Спиро в антропологию** на ранней стадии его творчества явилась постановка вопроса о сложной структуре человеческой личности и неоднозначном влиянии на нее культурных факторов, о том, что хотя групповые различия в поведении много говорят о различиях в культуре, сами по себе они мало что могут поведать о различиях в личности.

■ Уэстон Ла Барр: попытка вернуться к конфигурационизму и личностный подход

Личностный подход

«Утрата доверия к школе «Культура и Личность» в результате критического натиска на нее после периода ее расцвета происходила одновременно с началом моей профессиональной карьеры, — писал У. Ла Барр. — Это меня беспокоило, но до поры до вре-

мени я не пытался эксплицитно отвечать на эти атаки... Недавно, однако, я начал видеть возможное основание для оправдания не только традиционного подхода к описанию культуры и личности, но и к этнографии вообще. А именно, мне удалось сформулировать подход, названный мною личностным, который является моим ответом на попытки методологического пересмотра традиционных методов и их философское оправдание»[1].

Ла Барр приводит пример «личностного подхода» из своей антропологической практики. «У североамериканской субарктической группы индейцев, которые обычно обнаруживают значительную сдержанность, подавление эмоций, стоическое самообладание в межличностных отношениях и запретительную установку по отношению к сексу, юность дает шквал гетеросексуальной активности. Сексуальное поведение молодых людей, имеющее место поздно вечером, начинается с приставания или хулиганства со стороны юноши. В какой-то момент юная девушка убегает прочь, а мальчик ее преследует. Затем в уединенном месте девушка может быть схвачена, и сексуальные отношения продолжаются. По-видимому, искренность желания девочки не оказаться пойманной может легко одурачить кого-нибудь незнакомого с нормами поведения данного народа и заставить думать, что мальчик пытается ее изнасиловать. Как антрополог, анализирующий этот культурный паттерн, я рассматриваю его как символическое разыгрывание амбивалентности. Индейцы рассматривают сексуальные отношения одновременно как приятные и как угрожающие. Я объяснял досупружеское сексуальное поведение молодых людей как мотивированное желанием преодолеть культурно обусловленный барьер сдержанности и подавленной эмоциональности с целью обеспечить любовь без вступления в слишком интенсивные отношения. Этот краткий пример психологического антропологического мышления в 1940-х гг., когда психоаналитическая теория доминировала в исследованиях школа «Культура и Личность»,

[1] *La Barre W.* The Clinic and the Field. In: Spindler, George D. (ed.) The Making of Psychological Anthropology. Berkeley, Los Angeles, L.; University of California Press, 1978, p. 302.

иллюстрирует традиционный стиль этнографической работы, который я называю личностным подходом. Противоположным ему является другой метод, который я называю объективистским»[1].

Личностный подход в традиционной «Культуре и Личности» и других отраслях культурной антропологии предполагает, что квалифицированный исследователь, обладающий уникальной комбинацией интересов, ценностей, склонностей и тонкой восприимчивостью, будет в значительной степени достигать важных знаний о культуре, которые другие принимают как достоверные. Ценность того, что он открывает и сообщает, зависит не только от того, что является феноменально данным, но и в известной мере от уникальных личных характеристик самого антрополога. Этот подход предполагает имплицитное наличие личности исследователя с его опытом, его знаниями, его особенностями интерпретации материала.

Объективистский подход подавляет личность исследователя, насколько это возможно. Он направлен на соглашение между наблюдателями, а не на личное знание, предполагает независимость между знанием и индивидом, который это знание продуцирует. Результаты исследования являются объективными в той степени, в которой они могут быть повторены другими независимыми исследователями. Следовательно, даже если работает один только исследователь, от него требуется использование техники наблюдения и анализа, которые являются насколько возможно общими, стандартизованными, чтобы позволить другим следовать за ним шаг за шагом, предполагая будущее согласие между первопроходцем и другими, которые сделали те же самые шаги. Подсчет, оценочные шкалы, вопросники, тесты, этнонаучная методология и экспериментирование служат примером объективистского исследования. Личный элемент в объективистском исследовании валиден только в том, что касается оригинальности формулировки проблемы, метода или теории исследования, которые он затем осуществляет с должным вниманием к объективным критериям. Эти критерии как минимум требуют недвусмысленных определений то-

[1] Ibid., p. 303–304.

го, что наблюдается, и эксплицитного перечня процедур, используемых в исследовании.

«Традиционный метод исследования в культурной антропологии обвиняли в отступлении от эмпиризма даже тогда когда ученый, фактически следующий личностному методу, приходил к тем же выводам, что и ученый, следующий объективистскому методу. Впечатление об отсутствии эмпиризма возникало потому, что личностный подход позволял использовать гораздо больше эмпирических данных, не обязательно оговаривая все их эксплицитно, не заботясь о том, чтобы другой смог повторить его путь в точности. Поэтому возникало впечатление, что результаты его исследования взяты как бы из воздуха. Объективистский метод, с другой стороны, порой жертвовал истинным прозрением ради того, чтобы сделать свои процедуры и полученные с их помощью результаты повторяемыми. В течение многих лет антропологи пытались объединить два подхода в своем исследовании, но это не вело к отказу от личностного подхода. Не существует адекватной альтернативы многим личностным безмолвным исследовательским процедурам, когда культура изучается всесторонне на протяжении многих месяцев»[1].

Взаимодействие личности и культуры

Ла Барр использовал понятие личности, которое включало одновременно «и наблюдаемое и ненаблюдаемое поведение, что это приводит к мысли, что личность и культура (в смысле комплекса поведенческих моделей, а не комплекса артефактов) являются двумя аспектами одной системы, а не двумя отдельными взаимодействующими системами. Я намеревался изучать, — писал Ла Барр, — взаимодействие личности и культуры, как если бы они были концептуально независимыми. Я использовал термин «культура» для обозначения системы артефактов, деятельностей, идей, чувствований и мотиваций, принадлежащих обществу. Личность включает большинство тех же самых элементов (исключая артефакты),

[1] Ibid., p. 305—306.

но их следует рассматривать как распределенные среди индивидов»[1].

Одним из предположений Ла Барра было то, что культуры качественно различаются одна от другой глубиной восприятия тех или иных черт в системе как в целом. Культура имеет холистический этос. «Конфигурационализм Рут Бенедикт обеспечивал модель холистического мышления, которая не выходила у меня из головы. Однако в отличии от ее «Моделей культуры» я склонялся к изучению культурных качеств, как вытекающих из личности, то есть психологическим образом. Я признавал более эксплицитно, чем это делала Бенедикт, что культуры могут быть дисгармоничными и непоследовательными в своем этосе в силу противоречивости лежащих в их основе личностных черт. Допущение единообразия сильно смущало меня. Культура представлялась мне состоящей из организованного разнообразия»[2].

Итак, культура и личность взаимодействуют друг с другом. Основным в этой теории для Ла Барра было то, что культура прежде всего оформляет биологические побуждения, внедряет в членов общества те или иные мотивы и определяет оттенки чувства. Воспитание ребенка играет большую роль в таком паттернировании личности. Коль скоро эмоционально окрашенные мотивы культурно внедрены в психику индивида, они в свою очередь влияют на культуру посредством того, каким образом индивид воплотит их в своем поведении. Следовательно, одни и те же культурные черты в различных обществах приобретают различный характер благодаря тому, что они основаны на различных системах личности. «Принимая эти идеи, — продолжает Ла Барр, — я сконструировал свою собственную теорию, утверждающую, что основные эмоционально окрашенные, культурно паттернированные мотивации, приобретаемые индивидами, выражаются в поведении и материальных артефактах»[3].

Большое значение Ла Барр придавал ранней социализации, особенно непрямому обучению и невер-

[1] Ibid., p. 306.
[2] Ibid., p. 307—308.
[3] Ibid., p. 310.

бальной коммуникации в форме, например, ранних фрустраций и поощрений. Ранняя социализация может объяснить постоянство определенных основных личностных черт; но она не принимает в расчет ситуационную адаптацию, и в этом, с точки зрения Ла Барра, ограниченность теории ранней социализации.

- **Основным вкладом Ла Барра в антропологию** является акцент на личностном подходе, хотя в настоящее время отношение к нему не может не быть несколько двусмысленным. Прежде всего следует отметить, что антропологи всегда прибегали и прибегают к этому подходу (по той простой причине, что работать иначе просто невозможно), но никто не оговаривал его как отдельный метод до появления в социальных науках «жестких» объективистских методов, которые стали проникать и в антропологию. Объективность жестких методов сама по себе проблематична, поскольку постановка задачи, выбор процедур (а значит и утверждение их соответствия поставленной задаче) и, что самое главное, — интерпретация полученных посредством применения «жёстких» процедур результатов остается всецело на совести исследования. Порой же получается, что с помощью громоздких методов доказывается то, что видно внимательному наблюдателю «невооруженным взглядом». С другой стороны, акцент на личностном подходе мог толковаться в пользу постмодернистского подхода, не признававшего никакие объективные знания. Существенно, что Ла Барр, признавая понятия этоса культуры», настаивал на распределительной модели культуры. Более того, он предполагал, что культуры могут быть дисгармоничны и непоследовательны в своем этосе ввиду разнообразия личностных структур. Членами этноса усваивается комплекс одних и тех же культурных моделей, но преломляются они в их поведении различным образом.

Формирование ценностного подхода

Понятия «ценностей» и «установок» в социальной психологии

С этим же взглядом на структуру личности был связан и ценностный подход, развитию которого исследования национального характера дали мощный толчок. Прежде всего надо отметить, что его применение впервые в истории психологической антрополо-

гии наглядно показало существенные и порой резкие различия между культурами, впрочем, не объясняя внутренний механизм, который вызывает эти различия и не давая достаточной базы для интерпретация полученных результатов. Последняя зачастую представлялись слишком спекулятивной и всегда, фактически, оставались на совести автора.

Первый, кто дал определение понятию ценностей, был польский психолог **Флориан Знанецкий** (Znanieski, 1882–1958). Произошло это в 1918 г., когда им в соавторстве с У. Томасом была издана работа «Польский крестьянин в Европе и Америке». Он полагал, что вводимое им понятие может стать центральным для новой дисциплины — социальной психологии, которую он рассматривал как науку о том, как культурные основания проявляются в сознании человека. Знанецким же в широкий научный оборот было введено и понятие «установка». Установки стали одной из основных проблем психологии в 20-е и особенно в 30-е гг.

Темой установок занимались и социальные психологи, которые изучали ценностные доминанты, присущие социальным группам (этническим, религиозным и т. п.). В частности, они стремились найти ответ на вопрос: каким образом установки могут укореняться в человеческой психике и проникать на глубину, значительно превышающую ту, на которую проникают идеологические доминанты. Однако в целом этот первый период изучения установок был описательным и чаще всего базировался на сравнительных исследованиях. Шло накопление материала, и работ, которые всерьез бы затрагивали проблему формирования и изменения установок, было сравнительно мало.

Среди них следует выделить работы Г. Оллпорта, в которых перечисляется четыре условия формирования установок: 1. Интеграция индивидом повторяющегося специфического опыта. 2. Формирование различных реакций на обстоятельства, имеющие внешнее сходство, но различные культурные основания. 3. Травмы, которые принудительным образом приводят к формированию определенных чувств по отношению к определенным обстоятельствам. 4. Адаптация, также вызывающая формирование определенного комплекса чувств в определенной ситуации.

Оллпорт упоминает и категорию «ценностей», утверждая, что изучение их наиболее плодотворно, если исходить из концепции 6 основных интересов или мотиваций личности: теоретической, экономической, эстетической, социальной, политической и религиозной. В качестве основной Оллпорт выделял когнитивную установку и понятие ценностей прежде всего связывал с ней. Главной жизненной задачей индивида Оллпорт считал необходимость упорядочить и систематизировать наше знание о мире. Так, экономический тип систематизирует все предметы окружающего мира с точки зрения их полезности. Для эстетического типа (который Оллпорт считал наивысшим) ценности — это форма и гармония. Для социального типа высшей ценностью является любовь к народу, для политического типа — власть, соревнование и борьба. Для религиозного типа, по представлению Оллпорта, наивысшая ценность состоит в достижении высшего единства. Таким образом, для Оллпорта понятия «ценности» и «установки» не синонимичны. Установку можно условно уподобить форме, а ценность — содержанию. Все люди имеют когнитивную установку, но ее конкретное наполнение будет зависеть от того, каких ценностей придерживается человек.

Однако для большинства исследователей понятие «ценности» было производным от понятия «установка», которое, хотя и толковалось разными исследователями по-разному, в большинстве случаев обозначает иерархически расположенные присущие индивиду (или в иной трактовке — приемлемые для него) мнения, чувства, или даже намерения совершить определенное действие. По мнению большинства психологов, установки как бы аккумулируют в себе опыт, приобретенный человеком, и связаны с характерными для него реакциями на проявления внешнего мира. Именно поэтому теорию установки в некоторых случаях трактуют как теорию когнитивных (познавательных) процессов. Ей придавали огромное значение для формирования концепции личности. Кроме того, систему установок обычно понимали как динамическую систему, в рамках которой личностные установки меняются, например, под воздействием смены ролей.

Под ценностями же часто понимали те установки, которые определяют личностную структуру, причем

установки особого рода — те, которые воспринимаются как «стандарты», нормы, являющиеся основой для выбора, совершаемого человеком. При этом «выбор» рассматривается как ядро личностной организации. Ценности той или иной культуры в совокупности представляют **этос** культуры.

Итак, в рамках социальной психологии ценности связаны с установками, с одной стороны, и с нормами — с другой. Приверженцами школы «Культура и Личность» ценности рассматривались как результат процесса ранней социализации подобно другим элементам поведения, но не как нечто предшествующее поведению.

Понятие «ценностей» и «ценностного» подхода в антропологии

Одним из первых среди этнологов определение понятию ценностей дал **Клод Клакхон** (Kluckhohn, 1905–1960): «Ценности — это осознанное или неосознанное, характерное для индивида или для группы индивидов представление о желаемом, которое определяет выбор целей (индивидуальных или групповых) с учетом возможных средств и способов действия»[1]. Ценности представляют собой как бы точку пересечения между индивидуумом и обществом, а ценностный подход в целом направлен на изучение и объяснение межкультурных вариаций. Некоторые исследователи рассматривали ценности как квинтэссенцию личности[2]. С такой трактовкой ценностей связано, в свою очередь, понятие ценностной ориентации (value orientation), которую Клод Клакхон определил как «обобщенную концепцию природы, места человека в ней, отношения человека к человеку, желательного и нежелательного в межличностных отношениях и отношениях человека с окружающим миром, концепцию, определяющую поведение (людей)»[3].

В дальнейшем Клакхон разработал подход к кросскультурным исследованиям ценностей и предложил

---

[1] *Kluckhohn C.* Values and Value Orientations in the Theory of Actions. In: Parnsons T. and Shils E. (eds.). Toward General Theory of Action. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1951, p. 395

[2] *Smith M. B.*, p. 102.

[3] *Kluckhohn C.* Values and Value Orientations, p. 411.

способ систематизации ценностей[1] и соответствующий тест. Это была одна из первых работ такого рода. Разработка методик и изучение ценностей и ценностных ориентаций продолжаются антропологами, социологами, психологами до наших дней[2].

Что представляют собой тесты, применяемые для изучения ценностей? В основе их всех, при всем их разнообразии, лежит теоретический постулат, сформулированный **Флоренс Клакхон** (Kluckhohn) и **Фредом Стродбеком** (Strodtbeck), о том, что «имеется ограниченное число общих человеческих проблем, которым все люди во все времена должны найти какое-то решение. Несмотря на разнообразие решений этих проблем, они не случайны, и число их ограничено; речь идет об определенных вариантах внутри ряда возможных решений»[3]. Так, с помощью тестов изучается отношение человека к общим проблемам, т.е. отношение ко времени и пространству, отношение к природе и людям, отношение к религиозным категориям и т. д. Таким образом, любая культура описывается по нескольким заранее заданным параметрам, одинаковым для различных культур и, следовательно, случайным для каждой конкретной из них.

По мнению Флоренс Клакхон, на эти глобальные вопросы бытия в арсенале человеческого опыта имеется только по нескольку вариантов ответов. Например, на вопрос об отношении человека ко времени может быть только три ответа. Человек может быть ориентирован на настоящее, на прошлое, на будущее. Отношение к природе может быть только трояким: подчинение природе, гармония с ней, покорение ее. Антропологи — приверженцы ценностного подхода — изучали ценности не посредством исследования институциональных организаций или культурных моделей, а посредством интервьюирования некоторого количества

---

[1] *Kluckhohn C.* Toward a Compression of Value-Emphases in Different Cultures. In: Whites L.D. (ed.). The State of the Social Sciences. Chicago: University of Chicago Press, 1956, p. 116–132.

[2] *Zavalloni M.* Values. In: Triandis H.C. and Bristin R.W. (eds.). Handbook of Cross-Cultural Psychology. Boston etc.: Allyn and Bacon, Inc., 1980, Vol. V.

[3] *Kluckhohn F., Strodtbeck F.L.* Variation in Value Orientations. Evenston, Ill, Elmsford, New York: Row Peterson and comp., 1961, p. 10.

членов общества. Интересно, что таким лобовым образом Флоренс Клакхон пыталась реконструировать «основную личностную структуру» и таким образом найти простой выход из тупика, в который зашли исследования национального характера.

Очевидно, что Ф. Клакхон рассматривает личность прежде всего как узел или профиль ценностной ориентации, подобный тому, который характеризует культуру. «Каждый имеет внутри себя, как часть своей собственной личности, упорядоченную систему ценностных ориентаций»[1]. Эти ориентации закладываются в период социализации ребенка в конкретной культурной традиции. Для исследований национального характера требуется более широкая концепция личности, чем у Ф. Клакхон, концепция, включающая мотивационные, защитные, когнитивные и другие аспекты и объяснение их взаимосвязи. Главным интересом Клакхон является роль ценности в интеграции культуры и процессах изменения. Она не объясняет, как ценности участвуют в интеграции личности.

Такая попытка вполне объяснима, если учесть тот научный контекст, в котором работала Клакхон — взгляды, доминировавшие в науке того времени. Так, в частности, личность рассматривалась как система ценностных ориентаций, подобных тем, которые характеризуют культуру (обратим на это особое внимание! — ценностные доминанты культуры и ценностные доминанты личности члена этой культуры рассматривались как идентичные. Серьезные сомнения в такого рода идентичности возникли лишь только через несколько лет в рамках символической антропологии.) Каждый человек, полагала Клакхон, имеет внутри себя самого, как часть своей собственной личности, определенную иерархию ценностных ориентаций, которые обыкновенно формируются под воздействием различных особенностей поведенческой сферы, присущих данной культуре, той или иной традицией. Они закладываются в сознание человека в годы ранней социализации и, в свою очередь, постепенно становятся всеохватывающей чертой данной культуры. Как мы видим, подход Клакхон по своей подоплеке весьма

[1] Ibid., p. 31.

близок к подходу Кардинера с его «первичными и вторичными общественными институциями».

Предмет своего изучения — ценностную ориентацию — Флоренс Клакхон и ее соавтор Фред Стродбек определяли следующим образом: «Ценностная ориентация является комплексом строго определенных принципов, ведущих свое происхождение из взаимодействия элементов, разрозненных с теоретической точки зрения — оценочных, когнитивных и т. п., которые в своем синтезе составляют магистральное направление проявлений данной культуры, ее центральную тему, которые детерминируют собой различные человеческие поступки и которые дают ответы на то, что принято называть общечеловеческими проблемами»[1].

Итак, главный интерес Флоренс Клакхон относился к исследованию роли ценностей в интеграции культуры и протеканию процесса культурных изменений, но Клакхон не затрагивала вопроса о том, как ценности интегрируются внутри личности, и не делала попытки выработать сколько-нибудь целостную теорию личности, которая способствовала бы ее собственным научным исследованиям. Поэтому, хотя вклад Ф. Клакхон в разработку теории ценностной ориентации был очень велик, нельзя сказать, что ее исследования сколько-нибудь значительно способствовали исследованиям национального характера.

В рамках исследований национального характера вопрос, к какой категории принадлежат концепция ценностей — соотносится ли она прежде всего с индивидом или с группой — оставался спорным. Этнологи, в большинстве своем, рассматривали индивида как носителя культуры и как лицо, которое может предоставить информацию о коллективных ценностях — в первую очередь, и только во вторую очередь — о нем самом непосредственно. Как писала М. Мид, «каждый член группы, уверенный, что его собственная позиция отличается от позиции группы, является прекрасным примером носителя коллективных ценностей, которые проявляются через его поведение и которые служат в данном случае источником информации о той или иной культуре»[2].

[1] Ibid., p. 9.
[2] *Mead M.* National Character, p. 645.

В различных исследовательских традициях в рамках изучения «национального характера» сложились различные взгляды на сущность и происхождение ценностей. Представители культуро-центрированного подхода считали, что коллективные ценности влияют на ценностную структуру индивида. Представители личностно-центрированного подхода утверждали, что, напротив, следует говорить о влиянии индивидуальных особенностей личностей, модальных в данной культуре, на формирование групповых ценностей. Для доказательства последнего тезиса активно применялись статистические методы и психометрические подходы в рамках кросс-культурных исследований.

Однако, как это ни странно, всерьез вопрос о соотношении и возможном синтезе этих двух подходов встал довольно поздно, в конце 60-х гг., когда в рамках изучения символического взаимодействия психологи пытались построить концептуальную схему взаимодействия между индивидуальными и групповыми ценностями, посредством изучения до тех пор почти не затрагиваемой учеными проблемы о процессе формирования индивидуальных ценностей и об их модификациях в соответствии с изменением социокультурного окружения. Так, в частности, этнолог М. Смит в конце 60-х гг. начал применять подходы, принятые в теории символического взаимодействия, к исследованию ценностей в этнологии и рассматривать концепцию ценностей как центральную в структуре человеческой личности, как то ядро, отталкиваясь от которого человек как бы конструирует самого себя. Согласно Смиту, ошибочно было бы считать, что общие культурные ценности или ценности культуры, как их определяет этнология, являются также и личностными ценностями, которых придерживаются отдельно взятые члены культуры. Он предполагал, что личностные ценности являются результатом сложного взаимодействия между культурой и его окружением.

В 1951 г. Клод Клакхон разработал аналитическую схему, которая могла применяться к систематическим сравнениям ценностных акцентуаций различных культур. Прежде всего, Клод Клакхон провел различие между видами ценностей: 1) с точки зрения их модальности (позитивными и негативными ценностями),

2) с точки зрения их содержания, 3) с точки зрения предпочитаемого стиля и характера действия. Он проводил различие, кроме того, между так называемыми «инструментальными ценностями» (т. е. ценностями, относящимися к средствам осуществления цели) и «ценностями цели». В своих последующих работах Клакхон развивал подход к кросс-культурному сравнению ценностных ориентаций, представляющих собой систему бинарных оппозиций ценностных предпочтений. Те ценностные предпочтения, о которых говорит Клод Клакхон, по сути являются философскими абстракциями — предельными ступенями человеческого опыта, крайними проявлениями человеческой природы. Их он и противопоставляет друг другу.

Первые попытки применения математических методов к исследованиям ценностных ориентаций

В 50-е гг. подавляющее большинство антропологов признавало, что все или почти все аспекты социальной жизни, которые могут выражаться различными способами и на разных уровнях, коренятся в базовых ценностях, которые являются главнейшими характеристиками культуры и отличают ее от любой другой. Развитие количественного метода в 50-е гг. открыло путь к взаимодействию традиционной этнологии с зародившимися в социологии и демографии исследовательскими технологиями и таким образом вело ко все более частому применению междисциплинарного подхода в исследованиях ценностей.

Исследования национального характера и конфигурационизма часто превращались в очень интересные попытки интерпретации того или иного общества, но по существу не имели никаких средств доказать достоверность своих интерпретаций, своих гипотез. Между тем ряд антропологов стал настаивать на том (и здесь чувствуется еще влияние естественных наук), что гипотезы должны по своей форме соответствовать двум правилам: полноте охвата материала и последовательности его обработки. Таким образом, факты должны были исследоваться как бы изолировано друг от друга, в отрыве от всего многообразия влияний, которые в жизни практически нерасчленимы, т.е. брать-

ся как бы в «лабораторных условиях». «Очевидность» тех или иных явлений должна быть объективной в том смысле, что должна быть переводима на язык цифр и проверяема экспериментальным путем. Антропологи стали часто пользоваться методом сравнения культур по строго определенным параметрам. Очень часто эти сравнения касались проблем, так или иначе связанных с психоанализом и процессами социализации.

В качестве примера применения математического метода в ценностном подходе интересно исследование, проведенное в начале 60-х гг. Флоренс Клакхон и Фредом Стродбеком, изучавшими варианты культурных доминант на примере сельскохозяйственных и развитых культурно общин Юго-Запада Америки: испано-американцев, мормонов, индейских племен текан, цуньи и навахо.

Цель исследования состояла в том, чтобы проверить предположение, что экзистенциальные и оценочные верования-доминанты внутри каждой культуры не хаотичны, а взаимосвязаны (т. е. представляют собой единую культурную тему) и значительным образом отличаются от соответствующих верований-доминант в других культурах. С помощью стандартизированных интервью было опрошено по несколько десятков человек — представителей каждой из перечисленных выше культур.

Ф. Клакхон и Ф. Стродбек взяли для анализа 5 абстрактных категорий, соответствующих, по мнению этих авторов, тем «общечеловеческим проблемам», ответы на которые должны быть найдены в каждой культуре:

1. Отношение человека к природе;
2. Отношение человека ко времени;
3. Модальность человеческой активности;
4. Модальность межчеловеческих отношений;
5. Представление о внутренней природе человека.

Эти в высшей степени экзистенциальные положения должны были быть подвергнуты проверке с помощью анализа конкретного поведения людей, в частности, поведения членов сельскохозяйственных общин в момент внезапно обрушившегося ливня. Каждый респондент должен был выбрать из предлагаемых ему вариантов ответов (использовалась методика, которая в социологии называется «жесткой») описание того

типа поведения, которое ему представляется предпочтительным, наиболее адекватным ситуации.

В целом результаты интервью подтвердили исходную посылку авторов, что существуют достаточно явно выраженные внутрикультурные соответствия и межкультурные различия. Ф. Клакхон и Ф. Стродбек сделали вывод (безжалостно оспариваемый в последующие два десятилетия) о том, что антропологические проблемы возможно решать с помощью «жестких» методик — формализованных опросов. Они предполагали, что таким путем могут быть созданы модели внутрисемейных отношений, характерных для разных культур, модели экономической активности, религиозных верований и ритуалов, политического поведения, установок по отношению к образованию, интеллектуальных и эстетических интересов. А следовательно, этнолог может выступать экспертом по отношению к каждой конкретной культуре.

Флоренс Клакхон и Фред Стродбек были далеки от мысли, что человек, член той или иной культуры, сознательно следует ее доминантам. Они полагали, что ценностная ориентация операционализируется как конкретный выбор из конкретного ограниченного количества возможностей, присутствующих в каждодневной жизни. На основе полученных эмпирических данных о выборе человеком тех или иных моделей поведения в тех или иных конкретных бытовых ситуациях Клакхон и Стродбек делали уже глобальные выводы, в частности, относительно центральной темы (этоса) данной культуры. Однако, поскольку конечная интерпретация результатов всегда оставалась на совести автора, то вставал вопрос о корреляции количественного и качественного подходов к исследованию. Пожалуй, следовало бы сказать, что исследования Ф. Клакхон и Ф. Стродбека — это умело выполненный синтез применения количественного метода и непосредственного наблюдения над поведением членов данной культуры.

Итак, ценностный подход был нацелен на то, чтобы убедить исследователей, что существует непосредственная связь между кажущимися абстрактными ценностными доминантами, сформулированными антропологами или философами, и опытом самых обык-

новенных людей в их обыденной жизни — это с одной стороны. А с другой — то, что исследование ценностной ориентации является удобным инструментом для сравнительного анализа различных культур.

Однако не прошло и десяти лет, как в этнологии появилась новая научная парадигма. Культура стала рассматриваться как когнитивный феномен, и «философский» подход к ценностям оказался замещенным методиками, заимствованными из структурной лингвистики.

■ **Основным вкладом ценностного подхода в антропологию** является то, что с его помощью впервые в истории этнологии убедительно было показано существование межэтнических и межкультурных различий, т. е. наличие «национального характера», но этот подход не мог объяснить сущность, происхождение и динамику этих различий. В ходе исследований ценностной ориентации был поставлен вопрос о роли системы ценностей в интеграции культуры, но практически проигнорирован вопрос о том, как ценности интегрируются внутри личности. В рамках ценностного подхода не делалось ясного различия между ценностными доминантами культуры и ценностными доминантами личности. Впоследствии этнология отказалась от такого смешения и признала, кроме того, что в рамках единой культуры могут существовать различные ценностные ориентации. Ценностный подход рассматривает ценности как глубинное ядро человеческой психики. Однако в дальнейшем антропология от этого взгляда отказалась. Ценностный подход, при всех его неоспоримых достоинствах, представляет собой изучение культуры в статическом состоянии, фиксацию горизонтального среза культуры. В результате применения ценностного подхода выявляются современные идеалы и установки того или иного общества — исследование сегодняшнего состояния этноса. Ряд повторных исследований ценностной ориентации того или иного общества демонстрирует направленность изменения его состояния, но этого еще не достаточно, чтобы этнолог мог сказать, какие из зафиксированных ценностей основополагающие и структурообразующие для культуры данного этноса, а какие менее важны и могут исчезнуть со временем. В ранних исследованиях ценностной ориентации, подобных исследованиям Ф. Клакхон и Ф. Стродбека, понятие «ценностной

установки» трактуется слишком широко: оно включает в себя и когнитивные модели, и оценочные, и представления о должном состоянии мира, и о цели человеческого действия, и о возможностях и условиях этого действия. Именно такая недеференцированность в понимании ценностных установок препятствовала выяснению их взаимосвязи внутри человеческой психики и, как следствие, обоснованному объяснению причин межэтнических различий (даже у народов, живущих в сходных условиях) и внутрикультурного сходства (даже среди внутриэтнических групп, живущих в различных условиях — например, групп диаспор). Между тем наличие таковых различий и такового сходства с помощью методики, предложенной Ф. Клакхон и Ф. Стродбека, демонстрировалось достаточно убедительно. Во многих исследованиях ценностной ориентации исходят из предположения, что ценностные доминанты, определяющие поведение человека, во многих случаях бессознательны.

Джон Уайтинг и Ирвин Чайлд: гиотеза о личностной интеграции культуры

Культура: единство и многообразие

«Культура, — как полагал **Ирвин Чайлд** (Child), сотрудник и часто соавтор **Джона Уайтинга** (Whiting), — состоит из моделей действий, познания и чувствования, свойственных группе людей. Описание культуры следует мыслить как разъяснение единых принципов, обнаруживаемых при наблюдении многих различных феноменов, как комплекс норм или идеалов, которые некоторым образом регулируют или детерминируют то, что внешне имеет различные несхожие формы проявления. Таким образом, культура иногда рассматривается как подчеркиваемое единообразие, а иногда как подчеркиваемое разнообразие. И то, и другое имеет свои основания»[1]. По мне-

[1] *Child I.L.* Personality in Culture. In: Handdoor of Personality Theory and Research. In: Edgar F. Borgatta and William W. Lambert (eds.) Chikago: Rand McNally and Company, 1968, p 82.

нию Чайлда, это положение ясно утверждал Э. Уоллес[1], «хотя в слишком острой дихотомии. Понятие культуры, говорил он, иногда подчеркивает единообразие, а иногда — организацию разнообразия. Т. е., — продолжает Чайлд, — культура включает в себя последовательность в действии определенного числа людей. Но культура также включает различные последовательности для различных групп людей, и организация этих различий в социальную систему есть то, с чем имеет дело культура. Функционирование культуры необходимо включает оба свойства: пренебрежение одним из них в рассуждении о культуре легко может привести к ошибке. Когда личность означает общую психодинамику человеческого поведения, то вопрос: какое отношение рассуждения о культуре имеют к личности — прямо ведет к фундаментальным вопросам, таким как: "Что истинно универсально в человеческой природе?" или "Какая часть нашей общей психологии является валидной только для нашей культуры?"»[2].

Знание культуры может быть необходимо или, по крайней мере, полезно для понимания того, чем являются культурные паттерны, а таким образом и для знания того, что делает индивид и почему. Психологу, вероятно, это не так очевидно, как антропологу, потому что он работает всецело внутри своей собственной культуры. Однако психолог может впадать во множество ошибок, когда он работает в совершенно чужой культуре. Опасность ошибки из-за отсутствия культурного познания еще более повышается, когда психолог имеет дело с людьми, культурная подпочва которых имеет тонкое отличие от его собственной, так, что он не осознает различие или его важность. Антропологи обычно признают некое «психическое единство человечества». Т. е. они считают, что некоторые основные психологические процессы являются одинаковыми в человеке везде, невзирая на его культурную среду. Но если психологи принимают психическое единство человечества за факт, само собой разумеющийся, отсюда никоим образом не следует, что их методы являются адекват-

[1] *Wallace A.F.C.* Culture and Personality, p. 26–41.
[2] *Child I.L.* Personality in Culture., p. 82–83.

ными достижению удовлетворительной картины того, что является универсальным в человеческой природе. «Если дети вырастают в рамках одной культуры, многие события воспринимаются ими как естественные, как часть человеческой природы, и поэтому не рассматриваются в качестве переменных. Только когда обнаруживается, что другие народы не имеют практики, которую мы считаем атрибутом человеческой природы, за этой практикой признается значение переменной»[1].

«Психоанализ был, очевидно, наиболее полезной для этой цели теорией, потому что он интересовался воздействием опыта детства на личность и проективной системой взрослого личности, таким образом сформированной»[2], т. е. в нем находили свое отражение и универсальные и культурно специфические компоненты человеческой психики. Однако Уайтинг и Чайлд сформулировали собственную «поведенческую теорию» (так он называли концепцию, которую обычно именуют «теорией научения», которая, по их мысли, была пригодна для того, чтобы перелить психоаналитическую гипотезу в более концептуально острую и поэтому более проверяемую форму. Теоретическая сторона таких исследований следовала, по существу, тем же самым соображениям, которыми руководствовался и Кардинер, отчасти упрощая теорию последнего, отчасти усложняя ее. Как и у Кардинера, определенные аспекты культуры выбирались как более базовые, как культурные «данности», но методика их выбора была иной, более гибкой.

Принципы полевых исследований Уайтинга и Чайлда

Подход Дж. Уайтинга и И. Чайлда (который можно назвать кросс-культурным) был близок к упрощенному варианту подхода Кардинера и состоял в том, что в каждой из изучаемых ими культур выбирались опре-

---

[1] *Whiting J.W.M., Whiting B.B.* Contributions of Anthropology to the Methods of Studying child Rearing. In: P.H Musen (ed.) Handbook of Research Methods in Child Development. New York: Wiley, 1960, p. 133.

[2] *Child I.L.* Personality in Culture, p. 99.

деленные аспекты, которые проверялись на предмет корреляции между собой[1]. Причем если объекты сравнения у Кардинера были изначально заданы, так же как и используемые методологические процедуры, то Уайтинг и Чайлд постоянно искали в культуре объекты, которые могли бы коррелировать между собой. Наиболее часто это были аспекты, имеющие социальное влияние (экономика, социальная культура). Параллельно изучались также методы воспитания детей, принимаемые за основные культурные характеристики из-за их раннего и поэтому глубокого и постоянного формирующего влияния на развитие личности, которое психологические теории приписывали им. После выбора основных аспектов культуры строились гипотезы — обычно на основании психоаналитической или поведенческой теории — о воздействии основных аспектов культуры на личность типичного индивида. Это рассуждение больше всего приложимо к последствиям социализации. Эти исследования были призваны доказать, что личностные процессы в типичном индивиде обеспечивают важную связь между фундаментальными культурными переменными экономики и социальной культуры и теми аспектами культуры, которые наиболее способны испытывать влияние со стороны типичных личностных характеристик, проистекающих из основных культурных моделей, «что личностные характеристики индивидов в значительной степени формируются под воздействием присущих данному обществу обычных способов воспитания детей, а также успехов и неудач в более поздний период жизни»[2]. Характер группы конструировался на основании выводов из культурных данных, и личности членов группы оценивались на основании тестирования. Если наблюдалось согласие между модальной личностной тенденцией и общей картиной характера группы, это служило подтверждением, что процедуры, посредством которых эта картина была составлена, валидны, а объекты, между которыми предполагалась корреляция, выбраны правильно. Если же соответствия не наблюдалось, тогда адекватность кар-

[1] *Whiting J.W.M.* Socialization Process and Personality, 1961.
[2] *Child I.L.* Personality in Culture, p. 100.

тины характера группы ставилась под вопрос, искались новые процедуры и методы.

Все используемые Уайтингом и Чайлдом категории заведомо упрощались, по сравнению с категориями, Кардинером, хотя в результате, как мы сейчас увидим, складывалась теории более сложная, чем у Кардинера. «Понятие «характера группы» не отражало общество как целое, а сводилось до некоторого сегмента общества; понятие модальной личности также годится лишь для гомогенной группы. Любое общество, даже простейшее, состоит из сегментов, которые могут заметно различаться. Сегменты могут быть нескольких видов. Каждое общество имеет подгруппы, члены которых взаимодействуют друг с другом особенно часто или особенными способами: семья, соседи, община. Общество может также включать сегменты, членство в которых имеет особую форму внутреннего взаимодействия, например, профессиональные группы. Но каждое общество включает также сегменты, членство которых определяется вне зависимости от специального взаимодействияю внутри сегмента: например, отцы. Любой сегмент общества может иметь специальные значения, понятные для его членов»[1]. Все эти культурные группы имеют различные модальные личности.

Многие идентичности, которые личность выбирает, не важны в смысле влияния на группу, другие же неизбежно имеют оперативный характер в ее взаимодействиях с другими и посредством культурной регуляции могут быть рассчитаны на то, чтобы временами иметь стрессовые последствия (радостные или печальные). Наличие таких особых идентичностей может затруднить для исследователя отыскание множества линий причинности, но, с другой стороны, они могут выступать как «ключи» для целой цепочки событий. Благодаря им, например, может сохраняться стабильность культурного регулирования социальных интеракций.

Теория личности

Школа Уайтинга обращала особое внимание на развитие личности. Во-первых, взрослая личность яв-

[1] Ibid., p. 107 – 108.

ляется результатом раннего, особенно младенческого, опыта. Это наиболее эксплицитно выражено в «концепции фиксации». Уайтинг и Чайлд предполагали существование пяти систем импульсов: оральной, анальной, сексуальной, защитной и агрессивной. «Относительно каждой из них утверждается, что индивид может иметь фиксацию, означающую, что это стала для личности «жестко мотивированным основным интересом». Фиксация может быть «позитивной», связанной с удовлетворением младенческого или детского желания, или «негативной», связанной с детским и младенческим опытом наказания. Фиксация затем превращается в мотив, канализирующий внимание к данной области. Так, оральная фиксация увеличивает вероятность того, что человек, ища объяснение болезни, будет думать об оральной зоне. Эти рассуждения явно связаны с фрейдистской моделью»[1]. Вторым важнейшим элементом личностной теории школы Уайтинга, эксплицитно выраженным только в 1961 г., является теория обучения посредством идентификации. «Утверждается, что мы выучиваем роль другого, взаимодействуя с ним, и что в этом научении контроль агента социализации и управление ресурсами жестко детерминированы. В позднем детстве и, вероятно, во взрослом возрасте мы играем наши роли способом, который связан с поведением тех, кто социализировал нас. Так, если в детстве нам дается ресурс, когда мы нуждаемся в нем (например, мы получаем от взрослых утешение, когда нам больно), то во взрослом возрасте мы будем поступать так же, как вели себя с нами взрослые, с равными нам или теми, кто от нас зависит»[2]. Этот подход описывает индивида в терминах привычек и мотивов (предрасположенностей) по отношению к данному культурно обусловленному стимулу культурно обусловленным способом. Следует отметить, что этот подход уделяет мало внимания структуре личности.

В версии Уайта и Чайлда экологические детерминанты личности, находящейся в группе, разделены на две части: одна — поддерживающая система, со-

[1] *Inkeles A. Levinson D.* National Character, p. 433–434.
[2] Ibid., p. 434–435.

стоящая из институциализированной экологии, экономики и социополитических структур, функция которых состоит в обеспечении выживания группы в ее внешнем окружении; вторая — детское воспитание и социализация, которые осуществляются в принудительных рамках поддерживающей системы, очерчивая личность в соответствии с адаптивными потребностями группы и часто вопреки потребностям индивида. Экспрессивные аспекты культуры определяются как проективная система и очерчиваются усредненными личностными потребностями, которые были социализированы в процессе детского воспитания, но сохранились как понуждающие личностные мотивы. Практика детского воспитания рассматривается как осуществляемая внутри требований социальноэкономической структуры и приводит к формированию личностей с общими нуждами и мотивами, выраженными в религии, искусстве, фольклоре[1]. «Основная личностная структура» Кардинера и «типичная личность» Уайтинга и Чайлда является и опосредующей две части культуры, и активно интегрирующей их. Личность играет интегративную роль.

Хотя конфигурационистский и функционалистский подходы указали на систематичность отношений между различными аспектами культуры, они не смогли объяснить, как различные воспитательские паттерны были связаны с обычаями, верованиями и ценностями культуры как целого. В противоположность этому модель Уайтинга предлагала комплекс отношений между частями культуры, которые определялись как «предшествующие», и частями, которые рассматривались как «последующие», с воспитанием и развитием личности[2]. Дж. Уайтинг и И. Чайлд провозгласили свое намерение «иметь дело с *личностным процессом* как опосредованием между некоторыми аспектами культуры»[3]. Фраза

[1] *Whiting J.W.M., Child I.L.* Children Training and Personality: A Cross-Cultural Study. New Haven: Yale University Press, 1953.

[2] *Whiting, J.W.M.* Environmental constraints on Infant Care Practices // R. H. Munroe, R. L. Munroe, B. B. Whiting (eds.) Handbook of Cross-cultural Human Development. New York: Garland, 1981.

[3] *Whaiting J.W.M., Child I.L.* Children Training and Personality, 1953.

«личностный процесс», выделенная курсивом, показывает, что авторы не рассматривают личность как связанное и интегрированное целое, а фокусируются на некоторых составляющих ее частях.

Взгляд Уайтинга на функции культурных верований менялся с годами. Если в своих ранних работах он рассматривал религиозные верования как импульсы, фрустрированные в процессе социализации и межличностный остаток детского опыта, в своих работах 60-х гг. он рассматривает культурные ценности, включая культурные верования людей, как примиряющие идущие из детства бессознательные цели со взрослой оценкой социальной и экономической реальности[1].

В версии личностно опосредованного подхода Уайтинга и Чайлда личность является системой, находящейся между двумя системами обычаев, описываемых этнографами: практикой детского воспитания и магическими и религиозными верованиями и практикой. Этот взгляд базируется на аналогии с лабораторными экспериментами, касающимися обучения включающими парадигму стимул—рефлекс. Большинство таких экспериментов совершается над животными, и нет возможности измерить идеациональный или какой-либо иной процесс, совершающийся между стимулом и ответом. Здесь часто отсылают к метафоре «черного ящика». Применяя эту парадигму к опубликованным этнографическим данным об индивидуальном развитии, Уайтинг и Чайлд операционально рассматривают детское воспитание как стимул, взрослое поведение — как ответ, а личность — как находящийся между ними черный ящик, который невозможно непосредственно оценить[2]. В своем кросс-культурном обзоре распространенных в мире моделей (не менее чем у 75 обществ, главным образом незападных и бесписьменных), они искали корреляцию между гипотетической культурной причиной личности и ее гипотети-

---

[1] *LeVine R.A.* Culture, Behavior and Personality. An Introduction to the Comparative Study of Psychosotial Adaptation. Chicago: Aldine Publishing Company, 1974, p. 57–58.

[2] *Whiting J.W.M., Child I.L.* Children Training and Personality, 1953.

ческими культурными следствиями без измерения самой личности.

Теория научения как принцип социализации

В наиболее систематической форме теория научения выразилась в работах Джона Уайтинга и Ирвина Чайлда и их соавторов. Члены этой школы изучали практики детского воспитания, а затем устанавливали связь между этими практиками и культурными обычаями. Единицей исследования являлся не индивид, а две системы: «одна — *поддерживающая система*, состоящая из институциализированного жизнеобеспечения, экономики и социополитических структур, функция которых состоит в обеспечении выживания группы в ее внешнем окружении; вторая — *система детского воспитания и социализации*, которые осуществляются в принудительных рамках поддерживающей системы, очерчивая личность в соответствии с адаптивными потребностями группы и часто вопреки потребностям индивида. Экспрессивные аспекты культуры определяются как проективная система, они очерчиваются усредненными личностными потребностями, которые были социализированы в процессе детского воспитания, но не уничтожены как понуждающие личностные мотивы»[1]. И в системе Уайта и Чайлда, и в близкой им системе А. Кардинера практика детского воспитания рассматривается как осуществляемая внутри требований социально-экономической структуры и приводящая к формированию личностей с общими нуждами и мотивами, выраженными в религии, искусстве, фольклоре. Суть теории научения состоит в том, что воспитание — главный инструмент социализации, тем или иным способом, эксплицитно или имплицитно, ребенок целенаправленно обучается определенным реакциям на определенные стимулы и определенным моделям поведения, принятым в его обществе, и постепенно выучивает культуру, в которой ему предстоит жить.

[1] *LeVine R.A.* Culture, Behavior and Personality, p. 56.

Для теории научения принципиальное значение имеет принцип инструментального подкрепления, т. е. поддержки и стимулирования тех элементов в поведении ребенка, которые наиболее близки к требуемым обществом моделям, в то время как поведение, более или менее далеко отстоящее от этих моделей, оставалось невознагражденным. Постепенно увеличивая требование для подкрепления в направлении требуемых форм поведения, которая должна быть приобретена к определенному возрасту, достигается внедрение в поведенческий репертуар ребенка моделей, которые ранее в нем отсутствовали[1]. С этой точки зрения новые модели поведения и реакций никогда не появляются внезапно, но всегда являются результатом относительно длительного процесса инструментального обусловливания. «Инструментальное подкрепление, — пишет Б. Скиннер, — придает форму поведению, как скульптор придает форму комку глины. Хотя в некоторый момент кажется, что скульптор создает совершенно новый объект, мы всегда можем проследить процесс в обратном направлении до первоначальной бесформенной массы, при помощи последовательных стадий возвращения к этому состоянию. Ни в какой момент не может появиться нечто, что бы принципиально отличалось от того, что ему непосредственно предшествует. Кажется, что конечный продукт имеет специфическое единство или целостность замысла, но мы не можем определить момент, в какой он внезапно появился. Новая модель не есть нечто, внезапно появившееся в поведении организма. Это есть результат длительного процесса становления»[2]. Процедуры инструментального подкрепления могут быть высоко эффективными, особенно если стимулы, вызывающие ответы, в некоторых аспектах похожие на желаемое поведение, уже присущи репертуару обучаемого.

---

[1] *Bandura A., Walters R.H.* Principles of Social Learning. In. Hollander, Edwin P., and Raymond G. Hunt (eds.) Classic Contribution to Social Psychology. New York: Oxford University Press/London: Toronto, 1972, p. 56–57.

[2] *Skinner B.F.* Science and Human Behavior. New York: Macmillan, 1953, p. 91.

Все более пристальное внимание теоретиков научения «привлекает и процесс имитации, хотя он все еще трактуется как отдельный случай инструментального подкрепления. Очевидно, что обучение может иметь место посредством наблюдения поведения других, даже тогда, когда наблюдающий не репродуцирует непосредственно поведение живой модели во время приобретения данного навыка и поэтому не получает никакого подкрепления. Так как вызываемое и поддерживаемое имитирующее поведение очень сильно зависит от последующих реакций «модели», адекватная теория социального обучения должна давать оценку роли *замещающего подкрепления*, посредством которой поведение наблюдающего модифицируется по причине подкрепления, оказываемого «моделью»[1]. Таким образом, «возможность данного поведения в определенной ситуации детерминируется двумя переменными — субъективно имеющимися возможностями, что данное поведение будет подкрепляться, и ценностью этого подкрепления для субъекта»[2].

Критика концепции Уайтинга и Чайлда

Уайтинга и Чайлда критиковали по поводу того, что «в их теории получается слишком много «черных ящиков»: между детским воспитанием и детским поведением, между детским поведением и взрослой личностью, между взрослой личностью и культурными верованиями. И хотя авторы не останавливаются на детском поведении и взрослой личности, логика заставляет признать, что воспитание прежде всего влияет на детское поведение, а взрослая личность — на верования. Это сомнительно по нескольким причинам. Даже если верования отражают какие-либо психологические особенности, они отражают психологические особенности пред-

[1] *Bandura A., Walters R.H.* Principles of Social Learning, p. 57.
[2] *Sears R.R.* A Theoretical Framework for Personality and Social Behavior. In: Hollander, Edwin P., and Raymond G. Hunt (eds.) Classic Contribution to Social Psychology. New York: Oxford University Press/London: Toronto, 1972, p. 57.

шествующих поколений, а нынешнее поколение соглашается с традицией, которая не полностью конгруэнтна их личности, но которую они еще не изменили. Во-вторых, теории магических верований, которые анализируют авторы, слишком сложны, чтобы их можно было редуцировать к нескольким параметрам, которые используются в этих исследованиях. И чем лучше собраны этнографические данные, тем труднее втиснуть их в аналитические категории. В-третьих, даже самые надежные этнографические данные являются только грубым приближением к тому, что должно быть изучено, чтобы понять личностный уровень. Использование верований как личностных индикаторов должно привести к использованию индивидуальных интервью по поводу этих верований»[1].

«Модель Уайтинга представляет собой синтез антропологической и психологической теории. От антропологии идет функционалистское утверждение, что различные культурные области зависят друг от друга, а не просто сосуществуют как исторические случайности. От психологической теории идут две центральные идеи, которые имели широкую популярность как среди неспециалистов, так и среди формальных теоретиков. Первой была концепция личности, определяемой как устойчивая наклонность отвечать определенным образом на определенные стимулы. Второй — гипотетическое первенство раннего опыта в формировании этой наклонности»[2]. Однако эти подходы многим антропологам не казались убедительными. Как указывал Р. ЛеВин: «Обычаи, такие как практика воспитания и разнообразные культурные паттерны поведения, с которыми они гипотетически связаны, имеют связи и со многими другими обычаями; эти многочисленные связи сами предоставляют возможности для множества интерпретаций. В сумбуре многочисленных связей очень легко найти подтверждение простых казуальных гипотез, ограничивая исследова-

[1] *LeVine R.* Culture, Behavior and Personality, p. 72.

[2] *Harkness S.* Human Development in Psychological Anthropology, p. 105–106.

ния несколькими переменными, вместо того чтобы рассматривать целую структуру отношений, в которых они укоренены»[1].

С точки зрения антропологической теории примечательным аспектом работы Уайтинга является то, что концепция культуры трансформируется в процессе полевой работы. Культура в его работе является функционирующей как одна из нескольких переменных, которая предсказывает поведение в любом данном случае. Негативная сторона такого подхода, однако, заключается в том, что происходит вытеснение «культуры» в категорию второстепенных переменных и она лишается функции интегрирующего конструкта[2].

■ **Основным вкладом Уайтинга и Чайлда в антропологию** является утверждение, что культура разделена на сегменты — культурные группы (в этнопсихологии мы называем их внутрикультурными группами), каждая из которых имеет культурные модели, в чем-то отличающиеся от других культурных групп. В целом работа Уайтинга и Чайлда, несмотря на свою популярность, внесла не очень много нового в сравнении с работой Кардинера. Интерес скорее представляет контекст, в котором работали эти исследователи в 50-х — начале 60-х годов. Применение методов, непосредственно заимствованных их школы «Культура и Личность» выглядело довольно вызывающим. На это обратил внимание современный антрополог-когнитивист Д'Андрад, который почти с завистью писал, что Уайтинг еще мог позволить себе толковать культурные явления с психологической точки зрения, не делая многочисленных оговорок и не доказывая своего права на подобный подход, что потом долгие годы было просто невозможно[3]. Теория научения сама по себе не может объяснить все составляющие процесса социализации, поскольку она применима только к тем случаям, когда речь идет о достаточно простых реакциях и поведенческих моделях. Научение, безусловно, имеет место в процессе социализации. Но эта теория должна

[1] *LeVine, R. A.* Cross-Cultural Study in Child Development. In: P. H. Mussen (ed.) Carmichael's Manual of Child Development (3rd edn., vol. II) New York; Wiley, 1970, p. 596–597.

[2] *Harkness S.* Human Development in Psychological Anthropology, p. 107–108.

[3] D'Andrade. Introduction: John Whiting and anthropogy // Whaiting J. Cultura and Human Development. Selected papers. New York; Wiley, 1994.

быть разработана более глубоко, поскольку в своем «классическом» виде она может соответствовать только очень примитивному пониманию культуры, что неприемлемо для этнопсихологии. В этнопсихологии понимание культуры слишком сложное и многослойное, что не позволяет с помощью традиционных подходов объяснить, как культура передается из поколения в поколение и как происходит процесс социализации. Однако тенденция развития теории научения, как нам представляется, состоит в построении теории культурного сценария как механизма социализации.

Девид Макглелланд: мотивационный подход

Работы **Девида Макглелланда** (McGlelland) можно рассматривать в рамках традиции исследований национального характера. Его также называли психологическим редукционистом. Однако Макглелланда главным образом интересовался не выработкой концепции национального характера, а тем, как та или иная модальная личность влияет на темп национального экономического роста. Он полагал, что экономический рост во многом зависит от «потребности в достижении». Он рассматривает предыдущие попытки редукционистских теорий личности и выделяет причины их слабости: «Психология, как основная наука о человеческом поведении, должна быть способна помочь другим дисциплинам, интересующимся человеком, таким как история и экономика, но до сих пор ее вклад не производит впечатления. Психологи сделали попытки быть полезными, но эти попытки почти всегда включали такую огромную экстраполяцию по поводу наблюдаемых фактов, что они остались неиспользованными социальными исследователями»[1]. Он рассматривает проделанный Горером и Рикманом анализ установок великороссов в отношении политических авторитетов как связанный с практикой тугого пеленания и приходит к следующему выводу: «Ни Горер, ни Рикман, ни кто-либо другой не приступили к систематическому изучению реакций на тугое пеленание

[1] *McGlelland D.C.* The Use of Measure of Human Motivation in the Stady of Society. In: Atkinson J.W. (ed.) Motives in Fantasy, Action, and Society. Prinston: Van Nostrand, 1958, p. 518.

в России или где-либо еще и не попытались построить конкретную серию эмпирически установленных связей между такими реакциями и социальными институциями. До тех пор, пока мы не сможем измерить и психологические реакции на пеленание, и степень «жесткости политического контроля», гипотеза не может быть проверена, представители социальных наук имеют право оставаться настроенными по отношению к ней скептически»[1].

Позиция, занятая Макклелландом, состоит в том, что положения психологического редукционизма заслуживают того, чтобы быть принятыми всерьез, если (1) и для психологической причины, и для социальных или культурных следствий предложен способ независимого операционального измерения, (2) имеющая место связь между психологической причиной и социальными последствиями обстоятельно изложена, (3) гипотезируемая связь подтверждается повторяемыми эмпирическими исследованиями с использованием статистических методов[2].

В своем собственном исследовании он предлагает связь между среднестатистическим уровнем в обществе мотивации, направленной на достижение, и уровнем экономических и культурных достижений (измеряемых в первую очередь экономическими показателями, а во вторую — консенсусом историков. Мотивы индивида оказываются причиной кросс-культурных вариаций[3].

Макклелланд полагал, что мотивы, разделяемые индивидами в обществе, имеют культурный источник, потому что они продуцируются практикой воспитания детей, которая определяется религиозными и идеологическими факторами. Он утверждает влияние личности на культуру, которое не ограничено аффективными или «экспрессивными» аспектами культуры, но применимо к «инструментальным» и казалось бы безличностным видам социального поведения, таким как экономическое развитие. Его подход к ролевым системам откровенно редукционистский: он анализирует их в свете индивидуальных способностей и ка-

---

[1] Ibid., p. 519.
[2] *LeVine R.* Culture, Behavior and Personality, p. 51.
[3] *McGlelland D.C.* The Achieving Society. Prinston: Van Nostrand, 1961.

честв моделей, которые требуются для успешного действия, связывает приобретение этих моделей с бессознательными мотивами индивида и делает вывод, что оперативный уровень ролевой системы обусловлен распространенными в обществе бессознательными мотивами.

- **Основной вклад Макглелланда в антропологию** состоит в том, что он берется разрешить с чисто психологической точки зрения явления, такие как экономический рост, которые никогда никто не рассматривал как следствие главным образом психологических причин.

Возникновение концепции «картины мира»

Предыстория исследования «картины мира»

В 50-е гг. основным направлением, конкурирующим с исследованием ценностей, было изучение «картины мира» (world-view), из которого и развилась впоследствии когнитивная антропология. Оно связано с воскрешением идеи Рут Бенедикт об этосе культуры. Однако теперь эта концепция приобретает новое звучание и фактически подводит к концепции «картины мира». «Специфические оттенки поведения в любых случаях указывают на этос. Они являются выражениями стандартизованной системы эмоциональных установок. В этом случае люди временно принимают определенный комплекс чувств в отношении остального мира, определенную установку по отношению к реальности, и они будут шутить над предметами, о которых они в другое время будут рассуждать серьезно... Иногда та же самая группа может принимать другой этос... Момент, который я хотел бы подчеркнуть в этом примере — это то, что любая группа может основывать среди своих членов этос, который, коль скоро он образовался, становится самым реальным фактором в детерминировании их поведения. Этот этос выражается в характере их поведения...»[1] Предполагая, что такое

[1] *Bateson G.* Naven (2d ed.). Stanford: Stanford University Press, 1958, p. 2.

положение дел можно прилагать к целым обществам, особенно малым и изолированным, Грегори Бейтсон (Bateson) исследовал с этой точки зрения народность иатмул. Здесь он обнаруживает не один этос, а два — один для мужчин и другой для женщин. Для объяснения этой этологической полярности Бейтсон предлагает понятие схизмогенезиса, которое он определяет как «процесс дифференциации норм поведения индивида, происходящий от кумулятивного взаимодействия между индивидами»[1]. Преимущество этого понятия в обеспечении динамической интерпретации, которая противопоставляется с имплицитно статическим воззрением на культуру, который мы находим в «Моделях культуры» Рут Бенедикт. Другое понятие, используемое Бейтсоном — это понятие эйдоса, которое он определяет как стандартизацию когнитивных аспектов личности индивидов внутри общества.

Аналогичным образом и **Моррис Оплер** (Opler) утверждал, что редко можно встретить культуры с преобладанием одного интегрального принципа. Оплер предложил понятие «темы культуры», которые он понимал как «динамические утверждения», которые обнаруживаются в ограниченном количестве в каждой культуре и которые структурируют природу реальности для ее членов[2].

Роберт Редфильд о «картине мира»

Концепция «картины мира» была сформулирована **Робертом Редфильдом** (Redfield, 1897 – 1958) и ассоциируется прежде всего с его именем. По определению Редфильда, «картина мира» — это видение мироздания, характерное для того или иного народа, это представления членов общества о самих себе и о своих действиях, своей активности в мире. «Картина мира» отличается от таких категорий, как «этос» культуры, способ мышления, «национальный характер». Если концепция «национального характера» касается прежде всего взгляда на культуру со стороны внешнего наблюдателя, то «картина мира», напротив, изучает

---

[1] Ibid., p. 175.
[2] *Barnouw V.* Culture and Personality, p. 103 – 104.

взгляд члена культуры на внешний мир. Это как бы комплекс ответов, даваемых той или иной культурой на извечные вопросы бытия: кто такой я и кто такие мы? Среди кого я существую? Каково мое отношение к тем или иным вещам? И если в случае ценностного подхода на все эти вопросы ответы даются как бы на универсальном языке, или, точнее, на языке европейской культуры, то концепция «картины мира» подразумевает интерпретацию культуры, выявление оттенков, характерных только для нее, применение к исследованиям культуры метода эмпатии (сопереживания)[1].

Культура в концепции Редфильда состоит из тех «обыденных пониманий, проявляющихся в актах и артефактах, которые характеризуют общества». Так как эти обыденные понимания являются предпосылками действия, то те, кто владеет общей культурой, обладают общими модусами действия. Культура не есть статическая сущность, а длящийся процесс; нормы творчески пересматриваются со дня на день в процессе социального взаимодействия. Те, кто принимает участие в коллективном взаимодействии, подходят друг к другу с комплексом ожиданий, и реализация того, что ожидается, последовательно подтверждает и усиливает их установки. В этом отношении люди в каждой культурной группе постоянно поддерживают установки друг друга, каждый отвечая другому ожидаемым способом. В этом смысле культура есть продукт коммуникации[2].

По мнению Редфильда, необходимо видеть явления прежде всего изнутри и только потом возможно придти к их «внешнему» пониманию, т. е. пониманию во внешнем культурном контексте. Требование «видеть предмет изнутри» относится Редфильдом и к культуре, и к ее носителям, понимать психологию которых исследователь должен так, словно бы он был на их месте. Ведь член культуры может понимать значение любых ее материальных или нематериальных элементов совершенно иным и часто совершенно неожиданным для нас об-

[1] *Redfield R.* The Little Community. Viewpoints for the Study of a Human Whole. Uppsala and Stockholm: Almovist and Wiksells, 1955.

[2] *Shibutani T.* Reference Groups as perspectives // Hollander, Edwin P. and Raymond G. Hunt (eds.) Classic Contribution to Social Psychology. New York: Oxford University Press/London: Toronto, 1972.

разом. Не вставая на точку зрения носителя культуры, мы ошибемся как в трактовке элементов культуры, так и культурной системы как целого.

Так, когда мы изучаем общину как экологическую систему, мы описываем ее совершенно иначе, чем сделали бы это сами ее члены, которым нет никакого дела до науки экологии. Мы, исследователи, можем говорить об общине как об экологической системе или как о социальной системе, тогда как для ее члена община — это система его родственных связей, а особенности его общины объясняются им самим как особенности родственных отношений в ней. Из этих связей может проистекать и вся его система ценностей, и взгляд на самого себя, окружающих, внешний мир. Этнологу необходимо начать с того, чтобы распознать, где та точка, с которой носитель данной культуры смотрит на мир, и если это система родства, как в приведенном примере, то прежде всего понять ее.

Для того чтобы изучать культуру, мы должны взглянуть на нее глазами ее носителя и увидеть очевидные для него смыслы различных ее элементов, увидеть связи между ее элементами так, как видит их он. Исследователь должен научиться говорить о культуре в тех категориях, с теми акцентами, в той последовательности, как это делает сам носитель культуры.

Редфильд утверждает, что не существует единой общенациональной «картины мира». В одной культуре существует несколько культурных традиций: в частности, культурная традиция «школ и храмов» (как Редфильд ее называет — «большая традиция») и традиция деревенской общины (как Редфильд ее называет — «малая традиция»). Соответственно и традиции («картины мира») различных общин — различны. «Роберт Редфильд применяет термин «народное общество» к обществам, которые существовали прежде появления городов, и также к сегодняшним обществам, которые мало испытали на себе воздействие крупных мировых цивилизаций. «Крестьянские общества» являются первыми «народными обществами», которые вступили в контакт с городом. Взаимный симбиоз существует между крестьянином и городом, крестьяне обеспечивают город зерном и другими продуктами и приобретают в обмен городские изделия. Редфильд считал, что существует особый крестьянский «стиль

жизни», отмеченный характерной системой установок и ценностей, которые можно обнаружить в крестьянских общинах в различных частях мира. Редфильд обнаружил многие доказательства существования одинакового «стиля жизни» у польских, китайских, курдских и гватемалских крестьян. Этот концепт, связывающий особенный комплекс ценностей и установок с особым типом экономики и способа жизни, позволяет проводить кросс-культурное тестирование»[1]. При этом Редфильд пишет и об отличии мировоззрений крестьян разных народов. В частности, он показал, как разнится отношение крестьян к земле[2].

По определению, данному уже в 70-е гг., Клиффордом Гирцем, «картина мира» представляет собой присущую носителю данной культуры «картину того, как существуют вещи... его концепцию природы, себя и общества»[3].

Концепция «картины мира» предполагает, прежде всего, когнитивное содержание — информацию о способе познания людьми окружающего мира. Но на практике исследователи, описывающие образы мира, присущие тем или иным народам, изучают в большей мере не то, как народы познают мир, а результаты этого познания: космологические, онтологические, эсхатологические системы. В этнологических работах «картина мира» оказывается этнографической абстракцией, т. е. попыткой антрополога дать целостный образ «туземной философии», смоделировать за «туземца» его философскую систему. Таким образом, описание «картины мира» оказывается в большой мере исследовательским методом. Даже и сам Р. Редфильд порой называл описание «картины мира» приемом, с помощью которого этнолог может посмотреть на мир как бы глазами «туземцев» и передать «их порядок, их категории, их акценты», т. е. прийти к аутентичному пониманию культуры того или иного народа. В своих работах он стремился дать картину, в которую вписываются конкретные когнитивные

[1] *Barnouw V.* Culture and Personality. Homewood, Illinois: The Dorsey Press, INC, 163, p. 102 – 103.

[2] *Redfield R.* Peasant Society and culture, 1956.

[3] *Geertz Cl.* Ethos, World-View and the Analysis of Sacred Symbols. In: Hamme E. A. and Simmons W. S. Man Makes Sense. Boston: Little, Brown and Company, 1970, p. 325.

установки того или иного народа, его философские представления, этические и эстетические нормы, религиозные и «научные» верования.

«Картина мира», self и личностные когниции

Self является осью «образа мира». Свойства существования отличны от self и в то же время с ним связаны. Self-идентификация и культурно конституирумые понятия о природе self являются существенными для деятельности всех человеческих обществ. Особенно важна когнитивная ориентация self на мир объектов, отличных от self. Так как природа этих объектов также является культурно конституируемой, для членов общества обеспечивается унифицированное феноменальное поле мышления, ценностей и действия, которое одно интегральное целое с интегральным типом образа мира, который характеризует данное общество[1]. Поведенческое окружение self, таким образом, структурируется на основании разнообразного мира объектов, отличных от self, «различается, классифицируется и концептуализируется в отношении касательно атрибутов, которые культурно конституируются и символически опосредуются через язык. Объектная ориентация также обеспечивает почву для интеллигибельной интерпретации событий в поведенческом окружении на основании традиционных предположений, касающихся природы и атрибутов объектов и имплицитных или эксплицитных догм, касающихся «причин» событий». Человеческие существа в любой культуре получают когнитивную ориентацию в космосе; имеет место скорее «порядок» и «причина», чем хаос. Существуют базовые предпосылки и принципы, даже если они сознательно не сформулированы и не артикулированы самими людьми. Мы встречаемся с философскими предпосылками их мышления, с природой мира, как они его видят[2].

---

[1] *Redfield R.* The Primitive World View. Proceedings of the American philosophical Society, 1952, 94, p. 30.

[2] Hallowell A.I. Ojibwa Ontolgy, Behavior, and World View. In: Stanley, Diamond (ed.) Culture in History. Essays in Honor of Paul Radin. N.Y.: Published for Brandeis University by Columbia University Press, 1960.

Каким может быть отношение между когнициями, которые возникают из когнитивной структуры, и разнообразием реальности? Ответ на этот вопрос требует выяснения понятия образа мира. «Образ мира тогда следует рассматривать как организованную систему личностных когниций организма, которые конституируют модель или образ реальности (то есть «образ, которым существуют вещи»). Это предполагает, что личностные когниции непосредственно основываются на когнитивной структуре и опосредованно основываются на ментальной и психологической структурах. Это далее предполагает, что образы мира склонны быть «инкапсулированными», т. е. они меньше, чем вся реальность. Точная форма инкапсуляции зависит от психоэпистемологического профиля личности: лежит ли рационализм, эмпиризм или метафоризм в основании эпистемологической иерархии личности. Сильный конструктивистский элемент в когниции выявляет традиционную проблему субъетивного-объективного и поднимает вопрос о "правдивости" "образа мира"»[1].

Знание существует только из взаимодействия между субъектом и объектом (т. е. окружением). При этом мы не можем совершенно отделить то, что доставляется субъектом от того, что дается объектом. «Так как мы познаем только через психобиологическое снаряжение, которое мы имеем, и так как процесс познания включает активного, конструктивного познающего, то невозможно знать степень, с которой получающиеся в результате картины мира представляют «реальность вне». Иначе говоря, было бы необходимо знать природу реальности в некотором окончательном смысле для того, чтобы оценить, насколько хорошо данная картина мира приближается к «объективной истине». С другой стороны, поскольку различные организмы, используя психобиологическое оснащение, им доступное, успешно адаптируются к миру, чистый скептицизм смешон. Уменьшение неопределенности может иметь место только при увеличении нашего понимания когнитивных аспектов процесса познания.

[1] Cognition and Knowledge. Joseph R. Royce. In: Edwards C. Carterette, Morton P. Friedman (eds.) Handbook of Perception. Vol. 1. Historical and Philosophical Roots of Perception. N.Y., L.: Academic Press, 1974. С. 167–168.

Вместо того чтобы спрашивать, как субъект может «знать» реальный объект, возможно, более подходяще будет спрашивать, каким образом объект является «реальным» для субъекта. Существует некая связь между «внутренним порядком» или «картиной мира» и «внешним порядком» или «объектом», именно эта связь с экологической инвариантностью обеспечивает реальность... Теперь давайте возвратимся к субъекту и объекту в процессе знания. Что мы имеем, так это когнитивную структуру, организованную систему процессов, вступающих в контакт с некоторым аспектом окружения (внешним или внутренним), которую, для целей упрощения, мы будем рассматривать как объект (вещь, личность, чей-либо self). Этот аспект декодируется в соответствии с существующей иерархией личных конструктов или когниций (т. е. чьей-либо картиной мира). Подтверждение обратной связи из окружения увеличивает возможность того, что рассматриваемая картина мира является адекватным представлением или образом реальности. И наоборот, в той степени, в которой существует неподтверждаемая обратная связь, требуются изменения в картине мира. Существует некий изоморфизм между личными когнициями и структурными сегментами мира»[1].

■ **Основной вклад изучения «картины мира» в антропологию** состоит в том, что в отличии от ценностного подхода изучение «картины мира» предполагает особое внимание к категориям, в которых описывают свою культуру сами ее носители. Это предполагает признание большого разнообразия культурных систем. Изучение «картины мира» предполагает использование исследователем метода вживания в культуру, взгляд на нее изнутри, что открывает новые возможности для понимания культуры, ее центральных и периферийных элементов, механизмов культурных изменений. Важно отметить также, что ни у кого из авторов, к которым мы обращались в данной главе, картина мира не является статичной и присущей всем членам этноса (культуры) без исключения. Этнос обладает комплексом взаимосвязанных картин мира, а культурная тема динамична и обеспечивает адекватную коммуникацию между ее носителями.

[1] Ibid., p. 169 – 171.

Кризис психологического подхода в этиологии

60-е гг. характеризуется как кризис в направлении Культуры и Личности. В сборнике под редакцией Хсю «Психологическая антропология»[1], Хонигман писал, что в течение 50-х гг. он наблюдал ослабление интереса и изменение направленности в антропологии. В той же книге М. Спиро писал: «Сегодня можно сказать, что преуспевшая в своих попытках проникнуть в психологию личности, для того чтобы включить социокультурные концепты в свой концептуальный аппарат, преуспевшая в легитимизации использования концепции личности в антропологии, школа «Культура и Личность» пришла к своему концу»[2].

В 60—70-е гг. появился целый ряд итоговых работ, в которых авторы давали свою интерпретацию достижений школы «Культура и Личность». Уточнялись понятия, разбивались иллюзии и научные фантомы, яснее очерчивался круг проблем, на которые психологической антропологии еще только предстоит дать ответ. Однако в целом оригинальных исследований в этой области становилось все меньше и меньше. И что удивительно, уточнение методов, понятий, подходов постепенно стало восприниматься как самоцель. «Различные теоретические подходы оказались поглощенными множеством концептуальных противоречий. Каждый теоретический подход стал отражать определенную сторону концептуальных противоречий, и новые подходы стали возникать для того, чтобы разрешить эти вновь возникшие противоречия»[3]. Все это было характерно для работ «психологических антропологов 1960-х гг., продолжавших разрабатывать психоаналитическую теорию в эру интерпретативного подхода в социальных науках[4].

---

[1] Psychological Anthropology / *Hsu F.L.K.* Homewood, Ill.: Dorsey Press: 1961.

[2] Ibid., p. 468.

[3] *Barrett S.R.* The Rebirth of Anthropological Theory. Toronto, Buffalo, L.: Univ. of Toronto Pr., 1984, p.4.

[4] *White G.M., Lutz C.A.* Intriduction. In: New direction in Psychological Anthropology. Theodor Schwartz, Geoffry M. White, Catherine A. Lutz (eds.) Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 4.

Внутри психологической антропологии образовалось несколько направлений, различающихся как по предмету своего исследования, так и по его методам. Сюда относятся сравнительные исследования этнических особенностей психофизиологии, когнитивных процессов, памяти, эмоций, речи, исследования этнического сознания и самосознания, особенностей воспитания и социализации детей и т. д.

Кризис коснулся и этнологии в целом. Основной характеристикой этнологии в 70—80-е гг. было интеллектуальное расщепление: все возрастающее различие культурных исследований вкупе с растущей фрагментацией исследовательских специальностей. Как выразился Эрик Вольф: «То, что было секулярной церковью верующих в примат культуры, стало теперь холдинговой компанией с различными интересами»[1]. Этнопсихология и психологическая антропология, в 60-е гг. воспринимавшиеся как синонимические понятия, превратились в совершенно различные дисциплины.

Этнопсихология начинает восприниматься как этнонаука, изучающая представления народов о самих себе, наподобие этноботаники, изучающей народные представления о ботанике, или этногеографии, изучающей народные представления о географии. Примером этого подхода являются, в частности, работы Голловела, где этнопсихология отождествляется с изучением концептуальных моделей — особенно в том, что касается понимания различными племенами и народностями таких идей, как «самость», «личность», «мотивация» и т. п.

Что происходит с психологической антропологией? Она становится «одной из субдисциплин, наиболее связанных с полевыми исследованиями»[2]. Но это на фоне падающей популярности эмпирических исследований в антропологии. Как писал антрополог Дж. О'Мира, «многие антропологи считают, что человеческие проблемы субъективны и потому лежат вне поля

[1] *Wolf E.* They Divide and Subdivide and Call It Anthropology. // The New York Times, 1980, № 30.

[2] *White G.M., Lutz C.A.* Introduction. In: Theodore Schwartz, Geoffrey M. White, and Catherine A. Lutz (eds.). New Direction in Psychological Anthropology. Cambridge Univ. Pr., 1992, p. 1.

интереса эмпирических наук. Вернувшись недавно после длительного периода работы в поле, я был поражен, обнаружив, что отрицание эмпирической науки, до сих пор звучавшее в среде антропологов как критика, превратилась в безапелляционную декларацию»[1].

В это же время психологическая антропология все более сосредоточивается на себе самой, все больше внимания уделяется тому, кем и как она создавалась: исследовательский интерес переносится с представителей той или иной культуры на личность самого антрополога. В этом отношении психологическая антропология сближается с интерпретационным подходом.

Параллельно с этим трактовка культуры становится все менее психологической и все более семиотической. Был поставлен вопрос, «является ли культура системой поведенческих стереотипов или системой моделей поведения человеческой группы?.. Если мы принимаем первую точку зрения, то признаем, что культура должна изучаться непосредственно, путем наблюдения; если принимаем вторую, то признаем, что культура не может изучаться непосредственно, поскольку она представляет собой идеалы, концепты и знания, которые выражаются в наблюдаемом поведении и отражают его»[2]. С развитием интерпретативной антропологии в 1960–1970-х гг. почти непреодолимый барьер вырос между исследованиями культуры и исследованиями психики. Такого барьера до тех пор ни было ни в Американской школе культурных исследований, ни даже в Британской школе функционалистских исследований социальных организациий Этот барьер был впервые установлен новым поколением этнологов, к которому принадлежал Клиффорд Гирц. В свою очередь вплоть до последних лет психологическая антропология держала дистанцию по отношению к исследованиям культуры и моделей поведения.

■ **Значение психологнческой антропологии 1910–50-х гг.** Все концепции, зародившиеся в психологическом направлении этнологии («этоса культуры», «основной лич-

[1] *O'Meara J.T.* Anthropology as Empirical Science // American Anthropologist. Vol.91, 1989, № 2, June, p. 354.

[2] *Cole J.B.* Anthropology For the Nineties. N.Y, L.: The Free Press, 1988, p. 73–74.

ностной структуры», «основной модальной структуры»), хотя они и внесли свой значительный вклад в развитие науки и не могут быть отброшены как полностью несостоятельные, оказалось недостаточными для того, чтобы объяснить причины и сущность межэтнических и межкультурных различий, равно как и механизмы функционирования и модификации этнических культур. Концепция «национального характера» так никогда и не была сформулирована в более-менее общепринятом виде, а исследования в этой области практически с момента своего зарождения раскололись на множество конкурирующих между собой направлений, синтезировать достижения которых долгое время никто не пытался. Из всех направлений, зародившихся под эгидой исследований «национального характера», дальнейшее развитие получил только «ценностный подход», но и он, хотя и давал возможность убедительно продемонстрировать наличие межэтнических различий, не имел достаточной концептуальной базы, чтобы объяснить сущность и происхождение этих различий. Со временем изучение ценностных ориентаций сконцентрировалось прежде всего на эмпирических исследованиях, а также на развитии методик исследований и интерпретации данных, но не на серьезном теоретическом развитии направления. Ценностный подход, зародившийся в этнологии, со временем стал областью социологии, а также прикладных дисциплин, таких как маркетинг, политология и т. п. Возникшее параллельно с исследованиями ценностей и на первых порах во многом перекликавшееся с ним направление, связанное с изучением «картины мира», развиваясь, дало толчок к зарождению когнитивной антропологии, которая в 50-е гг. все дальше и дальше отходила от психологических исследований и проблем преломления культуры в сознании личности, влияния культуры на психологию и поступки индивидов (в последние четверть века начался обратный процесс, и эти два направления антропологии — психологическое и когнитивное — оказались столь тесно связанными, что порой между ними трудно провести однозначную границу). В 50-е гг. исследования в области когнитивной антропологии оказывались все более и более связаны с французским структурализмом. В качестве синтеза культурной антропологии (и в первую очередь когнитивной антропологии) и французского структурализма возник американский вариант структурализма, получивший название «символическая антропологии» или «интерпретативный метод».

Френсис Хсю: подведение итогов. Задачи психологической антропологии

Что изучала школа «Культура и Личность»

Перед этнологами встал вопрос о новых теоретических подходах к проблеме культуры, личности в культуре, о дальнейших путях развития того направления в этнологии, которое продолжало традицию школы «Культура и Личность». Так, по мнению **Френсиса Хсю** (Hsu), предложившего переименовать данное направление в «психологическую антропологию» (это произошло в 1961 г.), «главной задачей психоантропологов является исследование сознательных и бессознательных идей, управляющих действиями людей»[1].

Что включает в себя школа «Культура и Личность», с точки зрения Френсиса Хсю? Он отвечает на этот вопрос так:

«1. Это любая работа антрополога или представителя другой дисциплины, который имеет хорошее знание антропологических концептов.
2. Это любая работа, которая имеет отношение к индивиду как локусу культуры.
3. Это любая работа, которая признает культуру как независимую или зависимую переменную, связанную с личностью.
4. Это любая работа антрополога, который использует психологические концепты или технические приемы, — или психолога, который может представить необходимые данные в форме, пригодной для антропологов.
5. Сфера «Культуры и Личности» является эквивалентной кросс-культурному изучению личности и социокультурных систем и включает такие проблемы, как: (а) связь социальной структуры и ценностей с модальными паттернами воспитания ребенка, (в) связь модальных паттернов воспитания ребенка с модальной личностной структурой как выраженной в по-

[1] *Hsu F. L. K.* Psychological Anthropology, p. 3.

ведении, (с) связи модальной личностной структуры с ролевой системой и проективными аспектами культуры и (d) связь всех упомянутых переменных с паттернами девиантного поведения, которые варьируются от одной группе к другой. Используемые теории и проверенные гипотезы могут заимствоваться из любых наук о поведении, но характерным признаком исследования «Культуры и Личности» является акцент на естественных групповых различиях как предмете изучения. Изучение индивидуальных различий поэтому не является делом «Культуры и Личности». Не являются таковым и экспериментально производимые социальными психологами исследования групповых различий. Изучение роли многих личностей внутри отдельного общества находится на пограничной линии, но групповые различия внутри общества, по моему мнению, непосредственно находятся в области культуры и личности. Так, изучение типов шизофрении в двух американских этнических группах Марвина Оплера является исследованием в области «Культуры и Личности».

6. Исследователи направления «Культура и Личность» имеют дело с поведением всегда в отношении к его предпосылкам и не могут удовлетвориться просто описанием характеристик — как обычно делают социальные психологи»[1].

Специфика понимания личности в культуре

Предмет исследования «Культуры и Личности» вызывал непрекращающуюся дискуссию среди многих антропологов. На одном конце находилась суперорганика Крёбера, и, возможно, более крайняя позиция — культурология Лесли Уайта, которая приближа-

[1] *Hsu F.L.K.* Psychological Anthropology in the Behavioral Sciences. In: Handbook of International and Intercultural Communication. In: Molefi, Kate Asante and William B. Gudylunst (eds.) Newbury Park — L. — New Delhi: Sage Publication, 1989, p. 2.

ется к утверждению, что ход истории не зависит от рождения отдельных личностей. Этот взгляд критиковался на том основании, что культура не может существовать без индивида. На другом конце находились ученые, которые отмечали индивидуальные различия и культурное разнообразие в каждом обществе. Но очевидно, что ни одна наука о человеке не была бы возможна, если бы просто концентрировались на индивидуальных различиях.

Чтобы удовлетворить обе крайности, желательно ввести экстенсивный анализ всех компонентов личности, от биологического, связанного с физическим окружением, социального и культурного с одной стороны и универсального, коллективного, ролевого — с другой. Все человеческое поведение опосредуется через умы отдельных человеческих существ и все человеческие существа живут в социальных группах, каждая из которых управляется специфическим паттерном культуры. Все человеческое поведение, за исключением случайных движений и рефлексов, является поэтому одновременно психологическим и социальным по природе. Однако к одним и тем же психологическим данным можно подходить с разных углов зрения. Угол зрения может оказаться основным различием между культурной антропологией и социальной антропологией и между ними и «Культурой и Личностью».

«Культура и Личность» имеет дело с человеческим поведением, по преимуществу в рамках идей, которые формируют основание взаимоотношений между индивидом и его обществом. С одной стороны, она имеет дело с идеями, разделяемыми значительной частью любого общества. С другой стороны, «Культура и Личность» имеет дело с характеристиками обществ: реакция на завоевание и несчастье, внутренние или внешние стимулы к изменениям, милитаризм и пацифизм, демократический и авторитарный характер; она имеет дело с тем, как эти и другие характеристики, постоянно связанные с некоторыми обществами, могут быть связаны с такими вещами, как стремления, опасения и ценности, разделяемые большинством индивидов в этих обществах.

«Имея в виду эти соображения касательно центральных вопросов «Культуры и Личности», мне бы хо-

телось предложить новое заглавие для нашей поддисциплины: психологическая антропология, — писал Френсис Хсю. — В течение многих лет направление «Культура и Личность» удерживало это громоздкое название. Я думаю, что для нас, возможно, наступило время дать ему менее громоздкое и более логическое название. Понятие личности, которое антропологи заимствовали от психологов, приводит к некоторым трудностям. Например, некоторые антропологи, хотя и прибегали к психологическим объяснениям на многие решающие пункты своей аргументации, имели тенденцию рассматривать понятие личности как неразличимое от культуры или как гораздо более глубокое, чем то, с которым антропологи обычно могут иметь дело»[1].

Личность, с которой имеют дело психологические антропологи, не является той же самой, с которой имеют дело индивидуальные психологи. По крайней мере концептуально, последняя имеет дело с уникальной личностью индивида, а первая — только с теми характеристиками ума индивида, которые являются частью более широкой структуры человеческого ума. Термин «личность» обладает коннотациями, которые часто заставляет ученого смотреть на него как на саму по себе совершенную сущность. Вместо того, чтобы рассматривать личность как продолжающийся в течение всей жизни процесс взаимодействия между индивидом и его обществом и культурой, он мыслит о ней как о в некоем роде материализованном конечном продукте, который готов действовать в том или ином направлении вне зависимости от социокультурных полей, в которых он должен постоянно действовать.

Психологическая антропология и смежные дисциплины

Хсю рассматривает связь психологической антропологии с психоанализом, коллективной психологией и социальной психологией. «В короткой истории психологической антропологии как поддисциплины клинические науки фигурируют довольно значительно. Однако психологическая антропология не является

[1] Ibid., p. 7.

клинической наукой и несмотря на то, что она пользуется некоторыми концепциями клинических наук, она имеет свои собственные пути. Психологическая антропология имеет дело с большим числом индивидов, которые являются нормальными и функционирующими членами общества. Среди методов подхода психологической антропологии обычно выделяются научная процедура формирования гипотезы, проверка гипотезы, кросс-культурная ратификация результата и дальнейшее усовершенствование гипотезы. При этом нужно подчеркнуть, что хотя психологическая антропология не есть просто психология индивида, она должна избегать психоанализа целых культур в манере, к которой пришел Фрейд в своих заключениях о происхождении тотема и табу»[1].

«Психологическая антропология имеет дело с: (а) сознательными или бессознательными идеями, разделяемыми большинством индивидов в данном обществе (индивидов, к которым могут быть отнесены такие термины, как основная личностная структура или модальная личность, одновременно статистические или околостатистические концепты) и (б) сознательными или бессознательными идеями, управляющими действием многих индивидов в данном обществе как группе (иногда описываемой как групповая психология, психология толпы или коллективное сознание). Обе эти части отличны от уникальной психологии индивида. Она (психологическая антропология) не поддерживает тот взгляд, что идеи, лежащие в основе паттерна жизни группы и паттернов действий индивида, являются двумя отдельными сущностями. На самом деле они составляют континуум. Существует много доказательств, указывающих, что многие индивиды оценивают национальные и интернациональные дела в терминах их собственных личных симпатий и антипатий, опасений или стремлений. Но прежде чем психологический антрополог может заключить, что одно коренится в другом, он должен быть уверен, что он рассуждает не просто по аналогии, что он не смешивает широкие направления культурного развития, которые могут психологически стимулироваться, со специ-

[1] Ibid., p. 9—10.

фическими институциональными деталями, которые являются обычно исторически детерминированными»[1].

«Среди всех поведенческих наук психологическая антропология и социальная психология имеют потенциалы развития теснейших взаимообогащающих отношений. Обе дисциплины имеют дело с обществом, и обе дисциплины имеют дело с психологией, но они сильно отделяются друг от друга в значительных отношениях. Как мы уже указывали ранее: (а) характерным признаком направления «Культура и Личность» является акцент на естественных групповых различиях вдоль этнических и социальных линий, в то время как социальная психология часто интересуется экспериментально продуцируемыми групповыми различиями; и (б) что ученые области «Культуры и Личности» изучают поведение всегда в отношении к его предпосылкам, в то время как психологи удовлетворяются просто описанием его характеристик. Я не думаю, что второе отличие является валидным, так как многие исследования в социальной психологии пытаются обнаружить предпосылки поведения; и я думаю, что первое отличие является только отчасти валидным, так как психологические характеристики, относящиеся к роли, полу, занятости, также являются проблемами в психологической антропологии. То, что отделяет психологических антропологов от социальных психологов, обнаруживается в трех областях. Первое: психологическая антропология является кросс-культурной в своем подходе с самого начала своего существования, в то время как социальная психология традиционно черпает свои данные из западных обществ. Второе: социальная психология является по ориентации количественной и даже экспериментальной, в то время как психологическая антропология уделяет только незначительное внимание исследованию проектов и только недавно пришла к необходимости ригоризма в деле формирования гипотезы и верификации. В обоих этих отношениях дистанция между двумя дисциплинами сужается. Социальная психология все более и более начинает интересоваться кросс-культурной валидностью своих обобщений... Действительно,

[1] Ibid., p. 10.

редкими сегодня становятся учебники по социальной психологии, в которых не содержались бы ссылки, по крайней мере, на Маргарет Мид, Рут Бенедикт, Джеффри Горера, Клайда Клакхона, Ральфа Линтона, Джона Уайтинг и некоторых других антропологов. Психологические антропологи, с своей стороны, становятся все более чувствительны к важности изощренной разработки исследовательских проектов и количественным измерениям. Психологическая антропология уже позаимствовала немалую часть своего методологического вдохновения от социальной психологии, и с течением времени долг ее перед социальной психологией, вероятно, будет гораздо большим, чем долг перед клиническими дисциплинами. Третья сфера, в которой психологическая антропология отличается от социальной психологии в значительной степени — это то, что она имеет дело не только с воздействием общества и культуры на личность (основной интерес социальной психологии), но также с ролью личностных характеристик в развитии, формировании и изменении культуры и общества... Солидная теория, намеревающаяся объяснять взаимоотношения между человеком и культурой, должна не только выяснять источник психологических характеристик, как они формируются паттернами воспитания ребенка, социальными институтами и идеологиями, но должна также объяснять источник, развитие и изменение в навыках воспитания ребенка, институтах и идеологиях. Является хорошо известным фактом, что общества и культуры действительно изменяются, часто медленно, но иногда стремительно. Так как человеческие существа являются не просто беспомощными созданиями, понуждаемыми внешними силами, такими как географические катаклизмы, внешние завоевания, рок, боги или необъяснимые превратности чего-то суперорганического, мы должны находить по крайней мере часть объяснений для культурных и социальных изменений в интеракциях между людьми и обществами и культурами, в которых они живут»[1].

Надо отметить, что делая упор на коллективные представления и на необходимость специфической психоантропологической концепции личности, Хсю не-

[1] Ibid., p. 12–13.

сколько смещал акценты, до того времени существовавшие в психологическом подходе в антропологии, прежде всего в школе «Культура и Личность», где ставилась цель исследования судьбы индивида в специфическом культурном окружении. Между понятиями «культура» и «личность» существовало значительное сходство. Так, Дж. Хонигман, суммируя теоретические разработки психоантропологов, определял их следующим образом: «личность относится к индивидуальным, стандартизованным моделям действия, мышления и чувствования», «культура обозначает социально-стандартизованные модели активности, мышления, чувствования некоторой прочной социальной группы»[1].

- **Основным вкладом Френсиса Хсю в антропологию** является его трактовка предмета, целей и задач психологической антропологии. Она верна в своих общих чертах. Единственное, что ей можно поставить в упрек, то, что она фактически не дает дальнейших перспектив развития дисциплины. Пройдет еще немало лет, прежде чем новыми источниками вдохновения для психологических антропологов станут когнитивная антропология, культурная психология, обновленные теории социализации и современные лингвистические исследования.

Джон Хонигман о понятии «культура»: подведение итогов

С точки зрения **Джона Хонигмана** (Honigman) термин «культура» одновременно обладает «техническим» и «нетехническим» значениями. «В своем нетехническом смысле это слово относится к определенным свойствам жизни, включая пристрастие к литературе; занятие музыкой, живописью или драматическим искусством и поддержку этих деятельностей в обществе. Понятие культуры обладает сильной нормативной окраской, потому что оно определяет не только то, что существует, но и то, что является желательным. В этом смысле культура есть «нечто, что че-

[1] *Honigman J.J.* Culture and Personality. N.Y., p. 171. (Цит. по: *Белик А.А.* Психологическая антропология: некоторые итоги развития. С. 25–26.)

ловек как разумное существо желает достичь в своей жизни, благо, к которому нужно стремиться ради него самого». По-видимому, все люди не одинаково участвуют в культуре, т. е. не одинаково культурны. Напротив, в «техническом» или антропологическом употреблении культура является такой же универсальной, как и сама человеческая жизнь. В этом последнем смысле культура относится в основном к поведению и артефактам»[1].

Когда этнограф описывает живую культуру, о чем он говорит прежде всего? Большая часть его описания касается повторяющихся форм поведения вместе с описаниями типов объектов, которые, как он обнаруживает, распространены в отдельной группе людей. Одним словом, полевой исследователь имеет дело с паттернами культуры. Слово «паттерн» обозначает последовательность поведения, которая повторяется от одного индивида к другому. «Народ Пакистана верит, что Магомет является пророком единого всемогущего Бога», — пример паттерна культуры. «Американцы чистят зубы снизу вверх», — другой паттерн. «Можно сказать, что паттерн представляет собой поведение, которое является общим для двух или более индивидов. Конечно, каждый человек выполняет паттерн на свой собственный лад с незначительными индивидуальными особенностями. Такие незначительные вариации, однако, не препятствуют этнографу абстрагировать основную форму поведения и выражать ее как паттерн. Это слово обозначает также общую форму и атрибуты, общие для объектов, которые создает и использует группа людей. «Американские дома в основном состоят из нескольких комнат, которые приспособлены согласно использованию», — пример культурного паттерна, который применяется для созданного человеком объекта»[2]. Хотя этнографы рассказывают о паттернах, слово «культура», считает Хонигман, не достаточно четко определяется, когда говорится, что оно относится к паттернам. События, которым полевой исследователь уделяет внимание,

---

[1] *Honigman J.J.* The World of Man. N.Y.: Harper and Brothers Publishers, 1959, p. 10.
[2] Ibid., 11.

когда он конструирует паттерны, являются основными референтами «культуры».

С точки зрения Хонигмана, три вида феноменов создают культуру.

1. Деятельность. Культура включает социально стандартизированные действия. Они могут выполняться конечностями тела, туловищем, головой, органами речи или любой другой частью тела. Деятельность всегда чувствительна к влиянию группы.
2. Идеи. Социально стандартизированные мысли и чувства представляют собой второй ряд феноменов в культуре. Хотя теоретически отличные от деятельности, мысли и ощущения в действительности близко примыкают к большинству действий.

   Можно определить два класса референтов термина «культура»: открытые действия и скрытые мысли и ощущения. Вместе они могут быть отнесены к «поведению». Слово «обычай» определяет повторяющуюся форму социально стандартизированного поведения — общие действие, мысль и чувство.
3. Артефакты. Социально стандартизированные артефакты представляют собой третий и последний ряд культурных паттернов. «Артефакт» в понимании Хонигмана, — это созданная человеком характеристика окружения.

Практически все, что делает человек, даже его дыхание, приобретается, поскольку он является членом общества и обусловлен социальными факторами. Культура относится к деятельностям, мыслям и ощущениям, и артефактам, которые человек приобретает как член общества. По определению любая деятельность, идея или артефакт являются социально стандартизированными, если на них влияет членство в некоторой человеческой совокупности.

«Культура» часто определяется как относящаяся к изученному поведению. Более точно будет заменить слова «социально стандартизированные» на слово «выученное». Если каждое поколение приобретает идею частного дома, тогда этот дом, когда он строится, будет социально стандартизированным. Далее, дом, в свою

очередь, будет влиять на поведение, имеющее место в его контексте. Обучение — слишком узкий и двусмысленный термин для применения ко всем способам, которыми социальные факторы прямо или косвенно влияют на поведение или артефакты. Необходимо отметить, что слово «стандартизация» означает не только крайне сжатые предписания, относящиеся к деятельности, так как такой взгляд убивал бы практически всякую оригинальность и подавлял индивидуальные вариации. Стандартизация — это нормальный феномен и универсальная особенность социальной жизни. С момента своего рождения индивид модифицирует свое поведение в соответствии с ожиданиями и другими условиями своей группы. Позже, если он путешествует, появляются другие модификации в ответ на социальные условия иностранной общины. Процесс социального влияния длится до самой смерти и является непрерывным от одного поколения к другому.

«Культура указывает на социально стандартизированные действия, мысли, чувства и артефакты. Антрополог обычно имеет дело с этими несколькими классами элементов, так как они содержат в себе паттерны. Вдобавок к этому понятие культуры содержит еще один, более важный смысл, а именно, что социально стандартизированные единицы поведения составляют, по крайней мере, неполную систему (конфигурацию). Т. е. различные виды деятельности, мысли, чувства и артефакты, характерные для данной группы людей, являются в некоторой степени взаимосвязанными. Как результат, изменение в одной области культуры будет связано с изменением в других сферах. Это не означает, что все связано со всем непосредственно. Данные феномены гораздо чаще связаны посредством многих промежуточных деятельностей, чем непосредственно взаимосвязаны. Большинство областей культуры обладает некоторой степенью автономии по отношению к другим областям. Это означает, что они могут сопротивляться определенным изменениям в других частях системы, прежде чем сами претерпят модификацию. Относительная степень автономии любой части культуры варьируется. Грамматика, значение правил для формирования слов и выражений являются довольно стабильными в любой культуре и часто остаются относительно неиз-

меняемыми, несмотря на радикальные и революционные изменения в других областях образа жизни. С другой стороны, слова языка (словарь) легко изменяются вместе с другими изменениями в культуре»[1].

■ Хонигман прекрасно подвел итог пониманию культуры, сложившемуся в психологической антропологии к концу 50-х гг. **Основной его вклад в антропологию** состоит в том, что его обзор предвосхищает дальнейшее развитие понятия культуры, связанное с деятельностью, опосредованной артефактами. Его взгляды в некоторых аспектах близки российской культурно-исторической школе в психологии (Л.Выготский, А. Лурия) и психологии деятельности (А. Леонтьев). Именно по этому пути пойдет американская культурная психология.

Роберт ЛеВин о соотношении культуры и личности: подведение итогов

Личность как аспект культуры

Одним из наиболее значимых исследований, подводящих итоги развития школы «Культура и Личность», является книга **Роберта ЛеВина** (LeVine) «Культура, поведение и личность»[2]. По мнению ЛеВина, исследования «Культуры и Личности» «являлись сравнительными исследованиями связи между индивидами (их поведенческими моделями и ментальным функционированием) и их окружением (социальным, культурным, экономическим, политическим). Это широкое поле исследования может быть названо более компактно, например, психологическими исследованиями, или разбито на поддисциплины, такие как психологическая антропология, кросс-культурная психология и транскультурная психиатрия»[3].

Психологические вариации личностей в различных популяциях не получили в исследованиях «Культуры и Личности» должного внимания. «В наиболее ранних работах психологические различия между личностями в различных культурах принимались как самоочевидный факт, не требующий доказательств,

[1] Ibid., 13.
[2] *LeVine R.A.* Culture, Behavior and Personality, 1974.
[3] Ibid., p. 3.

но при этом не отделялись друг от друга различия в культурной норме, которые огромны и хорошо задокументированы, и психологические различия, которые трудно продемонстрировать. Демонстрация различий (и сходств) между народами стала центральной темой школы "Культура и Личность"»[1].

Теоретическую позицию Рут Бенедикт, Маргарет Мид и их сотрудников (таких, например, как Дж. Горер) ЛеВин называет «Личность-есть-Культура» позицией[2]. Будучи культурными релятивистами, они считали, что человеческие сообщества значительно различаются в отношении культурных ценностей, в своих концепциях добра, истины, красоты, и что понимание культуры, отличной от своей собственной, требует рассмотрения ее с точки зрения ее члена. Антропологи, приверженцы строгого релятивизма, доказывали, что культурные различия столь велики и так всепроникающи, что едва ли найдется универсальный аспект, на основании которого можно базировать кросс-культурное сравнение. Они рассматривали попытки классифицировать или ранжировать культуры как необходимо включающие этноцентрическое пренебрежение туземным контекстом, из которого обычаи получают свои особые и неподдающиеся сравнению значения. Бенедикт и Мид переносили этот взгляд и на личность, демонстрируя, что предположения психологов об универсальности моделей детского воспитания, личностного развития, полоролевого поведения, умственных расстройств основано на этноцентризме и в действительности это все различно для каждого народа. Бенедикт и Мид пытались доказать, что личностные модели не только специфичны для каждой культуры, но и являются неотъемлемой частью всепроникающей, культурноспецифической конфигурации, которая придает им значение и вне которой они не могут быть адекватно поняты. Другими словами, личность оказывалась аспектом культуры, аспектом, в котором эмоциональные ответы и когнитивные способности индивидов были запрограмированы в соответствии с общим рисунком или конфигурацией их культуры («культурно

[1] Ibid., p. 11.
[2] Ibid., p. 52.

моделированная личность»); социальные отношения, религия, политика, искусство были запрограммированы в соответствии с тем же самым рисунком.

Критика позиции «Культура-есть-личность»

По отношению к этой позиции существуют, считает Р. ЛеВин, три основных критических замечания. (1) Она преувеличивает внутреннюю последовательность культуры посредством исключительного фокусирования на моделях, которые принизывают все аспекты культурного поведения, и использования субъективного метода анализа культурного материала. (2) Утверждение культуры и личности как эквивалентных понятий не является способом установления согласованности между их нормами. Это концептуальное смешение культуры и личности может вести к интерпретации всех культурных продуктов, от мифов до журналов, как прямого выражения мотивов, привычек, ценностей популяции индивидов. (3) Циркулярная концепция личностного развития отвергает проблему тех моделей поведения, которые непосредственно направлены на развитие индивида. Например, получается, что воспитание детей и искусство рассматриваются в качестве одинаково воздействующих на культурный характер. Некоторые аспекты культуры в процессе образования могут усиливать один другой, но это не снимает вопрос о выделении их особого воздействия. Родители, воспитывая детей, могут выражать определенные ценности, но это еще ничего не говорит нам по поводу того, усваивают ли дети эти ценности в данной ситуации или они делают это позднее в другом контексте. Таким образом «Культура и Личность» принимает культуру как центральную организующую концепцию, редуцируя личность к простому индивидуальному выражению культуры[1].

Личностно-опосредованный подход

Другой подход, связанный со школой «Культура и Личность», ЛеВин называет личностно опосредован-

[1] Ibid., p. 54—55.

ным. «Абрам Кардинер, психоаналитик, при сотрудничестве с антропологом Р. Линтоном первый сформулировал личностно опосредованный взгляд. В 1953 г. антропологически-психологический тандем Джона Уайтинга и Ирвина Чайлда опубликовал свою работу в сходном направлении. По существу эта позиция заключает в себе разбиение культуры на две части: одна содержит факторы, детерминирующие личность, другая — выражения личности. Личность оказывается связующим и опосредующим звеном между двумя аспектами культуры»[1]. В обеих системах (и Кардинера, и Уайта, и Чайлда) практика детского воспитания рассматривается как осуществляемая внутри требований социально-экономической структуры и приводит к формированию личностей с общими нуждами и мотивами, выраженными в религии, искусстве, фольклоре. «Основная личностная структура» Кардинера и «типичная личность» Уайтинга и Чайлда являются и опосредующими две части культуры, и активно интегрирующими их. Личность играет интегративную роль.

Позиция «двух систем»

Третий подход, связанный со школой «Культура и Личность», ЛеВин называет позицией «двух систем». Позиция «двух систем», сформулированная А. Инкельсом, Р. ЛеВином и М. Спиро, основанная отчасти на идеях Парсонса и Холлвела, представляет модальную личность и социокультурные институции как две взаимодействующие системы. Каждая система включает независимые части. Каждая из систем включает требования к человеческому поведению: личностная система — требование удовлетворения психологических потребностей, социокультурная система, требование социально приемлемого исполнения роли, которая институциализирована в социальной структуре. Стабильность во взаимодействии двух частей достигается только тогда, когда их соответствующие требования функционально интегрированы стандартами выполнения роли, которая позволяет индивиду удовлетворить свои психологические потребности и соответствовать

[1] Ibid., p. 55.

в то же самое время социокультурным требованиям. Психологически удовлетворенная конформность, как ее представлял Спиро[1], делает возможным то, что Инкельс и ЛеВин назвали функциональной конгруэнтностью между личностью и социокультурной системой[2]. Поскольку эта конгруэнтность существенна для выживания общества, каждое общество стремится достичь ее через социализацию детей и взрослых, и в каждом обществе эта конгруэнтность существует или как жесткая тенденция, или как свершившийся факт. Таким образом, в обществах с высоко авторитарной структурой в ходе сравнительных исследований должна быть найдена большая пропорция членов с авторитарными личностными характеристиками, чем в менее авторитарных социальных структурах. Инкельс и Левинсон не утверждают, что стабильное состояние функциональной конгруэнтности универсально: неконгруэнтность может быть индуцирована изменениями, происходящими в той или другой системе; они называют ее институционально индуцированной некогруэнтностью и личностно индуцированной неконгруэнтностью. Изменения в одной системе неизбежно ведут к изменениям в другой, с тем чтобы была достигнута конгруэнтность. Родители рассматриваются как медиаторы изменений, трансформирующие новые социальные требования в личностные характеристики в процессе воспитания детей. Спиро, однако, в первую очередь интересуется способами, которыми личность воздействует на функционирование социокультурной системы как в стабильные периоды, так и в периоды изменений; он полагает, что в этом состоит основная задача психологической антропологии.

Проблема социальных институций

По мнению ЛеВина, большой заслугой ранних исследователей «Культуры и Личности» было то, что они указывали на точку пересечения между социальными институциями, как сложилось о них понятие в резуль-

[1] *Spiro M.E.* An Overview and Suggested Reorientation. In: Hsy F.L.K. (ed.) Psychological Anthropology. Homewood, Ill: Dorsey, 1961.
[2] *Inkeles A., Levinson D.* National Character.

тате развития функциалистской социологии и антропологии их дней, и личностью индивидуальных членов общества[1]. Но проблема состоит в имплицитном несогласии между взглядами Кардинера и Уайтинга (личностная опосредованность) и современным психологическим редукционизмом Макглелланда. Кардинер и Уайтинг разделили институции на два класса: те, которые формируют личность, и те, которые формируются личностью. Экология и экономика группы, модели расселения, стратификационная система и другие «жесткие» институции, которые рассматривались как оказывающие влияние на формирование личности, попадали в первый класс, а религия, магия, фольклор и другие «мягкие» институции, которые рассматривались как выражение потребностей, попадали во второй класс. «Жесткие» институции представляли реальность, которая должна быть адаптирована, а «мягкие» институции представляли фантазии, культурное выражение человеческих мотивов. Таким образом эти теоретики формулировали в культурной теории фрейдистскую оппозицию между влечениями и реальностью, одновременно примиряя императивы дюркгеймовских социальных принуждений и теми же бессознательными мотивами Фрейда. Уайтинг обратился к веберовской идеологии в стремлении включить в рассмотрение и третий класс институций — ценности, которые являются защитными верованиями, когнитивную непоследовательность между мотивационными целями и требованиями реальности. Эта дихотомия (или трихотомия) рассматривается в психологической перспективе как остроумная и правдоподобная, но даже своими сторонниками она не рассматривается как упрощающая исследование. Семья, например, не встраивается в этот ряд институций, потому что она является, с одной стороны, частью социальной структуры и инструментом форматирования личности, а с другой, важной ареной эмоционального выражения[2].

Эта проблема связана с концепцией институций, которая до недавнего времени доминировала в социальных науках. Согласно преобладающей парадигме конфомнос-

---

[1] *LeVine R.A.* Culture, Behavior and Personality. 1974, p. 85.
[2] Ibid., p. 85–86.

ти и девиантности, социальная институция состоит из социальных ролей, а институциализированные роли содержат в себе предписания и требования, усиленные позитивными и негативными санкциями. Ролевое поведение индивида или конформно нормативной роли, или девиантно по отношению к ней, и в соответствии с этим индивид получает социальное поощрение или наказание. Эта парадигма не является ложной, но она относится только к небольшому проценту институций, даже носящих принудительный характер. Большую часть социального поведения невозможно однозначно классифицировать как конформную или девиантную, поскольку нормы не всегда выражаются эксплицитно.

Деление институций на два класса (первичные и вторичные) оказывается слишком упрощенным и неподтверждающимся эмпирически. Скорее следует думать о всех институциях как о предоставляющих индивиду ограниченный ряд опций, среди которых он может выбирать сам. Если его модели выбора совпадают с моделями выбора других индивидов в рамках данного общества, то это может действовать как давление, направленное на изменение норм. Исследователь должен рассматривать социальную роль как идеологическую нишу, в рамках требований которой существует индивид и в рамках возможностей, которые ему открываются, чтобы выделить компоненты ситуационного давления и личностной диспозиции, которые при этом проявляются. «Проективная система» культуры является не некоторым классом институций, а некоторыми компонентами социального поведения популяции во всех институциональных системах. Этот компонент в различной мере присутствует в социальном поведении, связанном с той или иной институцией[1].

■ **Основным вкладом в антропологию Роберта ЛеВина** на ранней стадии его творчества является то, что он грамотно классифицировал направления, существовавшие внутри психологической антропологии, их достоинства и недостатки. Такой анализ необходим для продвижения вперед и, очевидно, оказался полезен для более поздних работ ЛеВина, когда он уже начал работать в па-

[1] Ibid., p. 87 – 88.

радигмах современной психологической антропологии в сотрудничестве с символическими антропологами и антропологами-когниктивистами.

О поздних работах ЛеВина смотри в разделе «Современная психологическая антропология»

Виктор Барнау о понятии «личность»: подведение итогов

Понятие культуры

В качестве определения культуры, наиболее, с его точки зрения, характерного для школы «Культура и Личность», **Виктор Барнау** (Barnouw) принимает определение Ральфа Линтона: «Культура есть конфигурация выученного поведения, результаты которого, компонентные элементы которого сообща разделяются и передаются членами отдельного общества»[1]. В свою очередь Барнау приводит собственное определение культуры, которое представляется ему более корректным, такое, которое, по его мнению, могло бы принять большинство антропологов данной школы: «Культура — это способ жизни группы людей, конфигурация всех более или менее стереотипных паттернов выученного поведения, которые передаются от одного поколения к следующему посредством языка и имитации. Суть этого определения заключается в первом пункте: «способ жизни группы людей». Этот способ жизни имеет некоторую интеграцию и связь — отсюда термин «конфигурация». Она состоит из паттернов выученного поведения, которое передается посредством языка и имитации — не посредством инстинктивного или любого прямого действия генов. Эти паттерны являются только относительно фиксированными... Культура, далее, характеризуется пластичностью и изменением; хотя некоторые общества существуют в течение веков, даже тысячелетий, без значительных изменений. Культура общества обеспечивает ряд готовых ответов на жизненные проблемы. Ребенок научается им

[1] *Linton R.* The Cultural Background of Personality. New York: Appleton-Century Co., 1945, p. 32.

по мере роста и начинает смотреть на мир сквозь особенную призму своей культуры. Культура обеспечивает его средствами борьбы с миром; обладание этими методами увеличивает его чувство уверенности. Культура имеет также комплекс доктрин о мире — религиозные традиции и фольклор — которые дают некоторую ориентацию и уверенность индивиду. Но культура может также обеспечивать угрожающие влияния, такие как верования в злых духов, злобных богов, в колдовство и т. д., которые могут структурировать взгляд на мир как на опасный»[1].

С логической точки зрения удивительно, рассуждает Барнау, как редко люди исследуют принципы культуры, в которой они родились. Но обычно они не имеют возможности это делать. В некотором смысле культурное поведение похоже на поведение личностей, находящихся под гипнозом, которые совершают действия, не осознавая, почему они их совершают. Человек мог бы потеряться без культуры — он едва отличался бы от обезьяны. Но поскольку он так много получает от культуры, он также подвергается промыванию мозгов посредством культуры, которой он принадлежит от рождения. Экипированный набором стереотипов, с которыми вступает в столкновение с миром, человек способен потерять из виду возможность альтернативных модусов поведения и понимания.

Понятие личности

Затем Барнау переходит к анализу понятия «личность», что, с его точки зрения, «является даже более волнующим вопросом»[2]. Существует много видов определения личности. Например, такие, как определение Мортона Принса: «Личность — это общая сумма всех биологических врожденных наклонностей, импульсов, тенденций, инстинктивных потребностей и инстинктов индивида, наклонностей и тенденций — приобретенных с опытом»[3]. В таком определении опущен момент интеграции. Другой тип определения, на-

[1] *Barnouw V.* Culture and Personality, p. 5 — 6.
[2] Ibid., p. 6.
[3] *Prince M.* The Unconscious (rev. ed.). New York: Macmillan Co., 1929, p. 532.

оборот, делает особый акцент именно на интегральной природе личности. Можно привести в качестве примера такое определение: «Личность есть динамическая организация внутри индивида тех психологических систем, которые детерминируют его уникальную приспособляемость к его окружению». Бихевиорист Дж. Уотсон относится к личности как «к сумме деятельностей, которые могут быть обнаружены при актуальном наблюдении в течении достаточно длительного периода, предоставляя надежную информацию»[1], в то время как для Макглелланда личность — это «наиболее адекватная концептуализация поведения личности во всех его деталях, которую ученый может дать на данный момент времени»[2].

Параллельные проблемы появляются при определении «культуры» и «личности». Каждый термин имеет «общие» определения, а также определения, которые делают упор на конфигурации или на интеграции. В обоих терминах некоторые определения включают и некоторые исключают поведение. Определение Макглелланда, который подчеркивает, что личность является абстракцией в уме ученого, имеет своего двойника в определении культуры Осгуда: «Культура состоит из всех идей производства, поведения и идей совокупности человеческих существ, которые непосредственно наблюдаются или сообщаются уму когolибо и которые он сознает»[3]. Бихевиористское определение личности будет отличаться от психоаналитического. Американская академическая психология испытала большое влияние бихевиористской точки зрения. Однако американские антропологи, которые больше всех занимались исследованиями в области культуры и личности, испытали влияние, к лучшему это или худшему, более психологических и психиатрических школ европейского происхождения, таких как Гештальт- и психоаналитическая школы — и они были склонны по крайней мере имплицитно принимать взгляд на личность, который подчеркивал ее интег-

[1] *Watson J.B.* Behaviorism (rev., ed.). New York: W. W. Norton, 1930, p. 15.

[2] *McClelland D.C.* Personality. William Sloane Associates, 1951, p. 69.

[3] *Osgood C.* Culture, Its Empirical and Non-Empirical Character. South-Western Journal of Anthropology. Vol. 7, 1951, p. 208.

ральный, конфигурационистский характер. Я думаю, что они также были склонны скорее думать о личности как о чем-то таком, что влияло на поведение, чем сравнивать ее с самим поведением.

Для самого Виктора Барнау наиболее предпочтительным кажется следующее определение личность: «Личность — это более или менее постоянная организация сил внутри индивида. Эти сохраняющиеся силы личности помогают детерминировать реакцию в различных ситуациях, и главным образом именно ими последовательность поведения — вербальная или психическая — и атрибутируется. Но поведение, каким бы ни было оно последовательным, не есть то же самое, что и личность; личность стоит за поведением и внутри индивида. Силы личности не являются ответами, но готовностью к ответу...»[1] «Я считаю, — пишет Барнау, — что отчасти последовательность, присущая личности, относится к приобретению ценностей и установок индивидом... Личность также характеризуется определенными паттернами перцепции и когниции... Модифицируя выщеприведенное определение, я хотел бы предложить следующее определение личности: Личность есть более или менее постоянная организация сил внутри индивида, связанная с комплексом последовательных установок, ценностей и модусов перцепции, которые отчасти объясняют последовательность поведения индивида»[2].

Понятия культуры и личности относятся к процессам

И «культура» и «личность» являются абстракциями и относятся более к процессам, чем к вещам, продолжает Барнау. Мы должны избежать риска материализации культуры и переакцентуации личности, как это делал Лесли Уайт в своем «культурологическом» подходе[3], или мы можем избегать риска материализации личности, против чего предупреждал Хсю[4]. «Я ду-

[1] *Adorno T.W.* Else Frenkel-Brunswik, D. J. Levinson, and R. Nevitt Sanford. The Authoritarian Personality. New York: Harper, 1950, p. 5.

[2] *Barnouw V.* Culture and Personality, p. 8.

[3] *White L.A.* The Concept of Culture // American Anthropologist, Vol. 61, 1959, p. 239.

[4] Hsu F.L.K. (ed.) Psychological Anthropology, p. 8.

маю, однако, что существует тенденция среди социологов заблуждаться более в культурологическом направлении и что хорошо было противопоставить этому подчеркивание реальности личности. Конечно, если можно говорить об иерархии реальностей, я сказал бы, что личность более «реальна», чем культура. Личности существовали прежде того, как пришла в бытие культура. Наши самые первые предки обладали личностью прежде, чем научились говорить или использовать примитивные орудия производства. Но поскольку личность в отдаленном прошлом должна была существовать без культуры, культура может только быть посредником между отдельными личностями»[1]. К упомянутым подходам или системе положений о формации личности — физиологическом, связанным с детерминизмом детства, и ситуационном, — можно, полагает Барнау, добавить четвертый. Он приписывает важное влияние ценностям, установкам и предположениям о жизни, которые являются характеристикой культуры, в которой родилась личность. По мере своего роста личность изучает традиции своего общества, его религиозные понятия, этические нормы и метафизические положения. Они могут значительно варьироваться от одного общества к другому[2].

Понятие картины мира

Барнау анализирует и термин «этос», который использовался в нескольких исследованиях, особенно Грегори Бейтсоном и Джоном Хонигманом. Оксфордский словарь определяет «этос» как «характерный дух, превалирующая тональность чувств людей или общности, «гений» институции или системы». Это понятие, казалось, только частично покрывало понятие картины мира, которое также включало ценности и концепции о природе вещей. Несколько аспектов картины мира могло быть внедрено просто посредством разговорного языка членами общества. Различные понятия времени и пространства, как доказывал Бенджамин Уорф, могли быть имплицитными в различных языках.

[1] *Barnouw V.* Culture and Personality, p. 12.
[2] Ibid., p. 24—25.

Итак, «Культура и Личность», заключает Барнау, «является областью исследования, где культурная и социальная антропология связаны с психологией личности. Культура определяется как способ жизни группы людей, конфигурация всех более или менее стереотипичных паттернов изученного поведения, передаваемого от одного поколения к следующему посредством языка и имитации. Личность определяется как более или менее постоянная организация сил внутри индивида, связанных с комплексом довольно последовательных установок, ценностей и модусов перцепции, которые отчасти объясняют последовательность поведения индивида. Личность рассматривается как нечто «реальное» и относительно последовательное, несмотря на наличие внутренних конфликтов и кажущихся несовместимостей, проистекающих из ситуационных состояний статуса и роли. Надо согласиться, однако, что личность с течением времени может изменяться. Можно выделить четыре контрастирующих подхода, которые помещают различные акценты на различных детерминантах личности: психологический подход, подход связанны с детским детерминизмом, ситуационный подход и исследования картины мира»[1].

Концептуальная история «Культуры и Личности»

Виктор Барнау обращается и к концептуальной истории «Культуры и Личности». Более ранние исследования носили конфигурационистский оттенок, подчеркивая формирующее воздействие имплицитного образа мира данной культуры на тех, кто в ней родился. В таких исследованиях подчеркивалась пластичность человеческой природы, хотя допускалось, что по биологическим и другим причинам некоторые индивиды, чье поведение могло не гармонировать с доминантным стилем жизни, могли являться отклонениями от нормы. С введением психоаналитических понятий появились другие взгляды на человеческую природу. Теперь имел место акцент на биологических стимулах и потребностях человека и на способах, которыми они удовлетворялись или фрустри-

[1] Ibid., p. 26 – 27.

ровались. В этих воззрениях человек не являлся просто носителем культуры. Кроме того, под влиянием психоаналитического мышления снова стало уделяться внимание опыту детства и методам воспитания ребенка... Идеи культурной интеграции и образа мира могли все еще сохраняться с психоаналитическим подходом, но в таких случаях появилась тенденция связывать интегрирующий принцип с отношениями родитель—ребенок и с характерной природой раннего опыта... Но с введением психоаналитических понятий появилась более клиническая установка и большее внимание уделялось индивиду. Проективные тесты, первоначально предназначенные для клинических диагностических целей, теперь применялись в ходе кросс-культурных полевых исследований; собирался материал по историям жизни и снам. ...Но очень часто антрополог не имел клинического опыта и поэтому оказывался в нехорошей позиции оценивающего заслуги конфликтующих психоаналитических школ мысли... Большинство антропологов, работающих в области «Культуры и Личности», находились под впечатлением деятельности Фрейда и склонны были принимать многое из психоаналитической теории, но также находили в ней нечто фантастичное и неприемлемое... Исследователи школы «Культура и личность» имели тенденцию быть эклектичными и неявными неофрейдистами... Исследователи направления «Культура и Личность» обеспечили одновременно сырой материал и теоретическую интерпретацию; но часто первый имел более продолжительную ценность, чем последняя, так как теоретические точки зрения изменялись и зависели от временных прихотей. Существовал один пункт, по которому исследователи школы «Культура и Личность» склонны были соглашаться: важность для их работы понятия «проекции»[1].

■ Работы Барнау — еще одна попытка разобраться в основных концепциях психологической антропологии. **Основным вкладом Барнау в антропологию** является то, что и понятие культуры, и понятие личности становятся все более сложными и многогранными, вырисовываются новые грани их взаимодействия. Однако ры-

[1] Ibid., p. 164–165.

вок в переосмыслении этих понятий — впереди, когда антропологи начнут учитывать когнитивистские концепции и когда валидность современной психологии будет поставлена под вопрос.

Возникновение когнитивной антрооологии

Теоретические иосылки когнитивной антроводогии

Когнитивная антропология возникла в середине 1950-х гг. как результат изменения определения культуры, наиболее важной концепции культурной антропологии. В то время как раньше на культуру смотрели как на включающую поведение и события в психический мир, к этому времени она стала определяться более узко как система знания — как внутренняя концептуальная система, обосновывающая и управляющая реальным поведением и наблюдаемыми событиями, или как публичная система значений, эксплицитно выражаемая (вторая концепция вылилась в символическую антропологию, о которой речь шла в разделе «История антропологии»). В 1957 г. Уард Гуднаф опубликовал статью, в которой содержалось оказавшее большое влиятельное определение культуры как системы познания: «Культура общества состоит из всего того, что должно знать и во что должно верить для того, чтобы поступать приемлемым для ее членов образом»[1]. В рамках, установленных Гуднафом, познание обычно состоит из правил, посредством которых каждый решает, где жить, как классифицировать своих родственников, какие различая стоит выражать и т. п. Таким образом, прямо как компьютер оперирует значениями программы, состоящей из системы правил, которые предписывают, какие действия при каких обстоятельствах должны совершаться, так и индивидов можно рассматривать как действующих посредством культурных программ. Хотя сам Гуднаф не принимает информационно-процессуальную терминологию, последняя оказалась более или менее широ-

[1] *Goodenough W.H.* Cultural Anthropology and Linguistics. In: Garvin, Paul (ed.) Raport of The Seventh Annual Round. table Meeting on Linguistics and Language Language Study. Washington, D.C.: Georgetown University, 1957, p. 9.

ко распространенной. Позднее появилась и идея, что сложность и гетерогенность наблюдаемого поведения может быть объяснена малым числом правил, ведущих к развитию формальных и квазиформальных моделей принятия решения, способных к генерации сложной продукции из взаимодействия малого числа внешних источников энергии и внутренних правил[1]. На эту «компьютерность» когнитивной антропологии обращает внимание Р. Д'Андрад[2]. Ведь по мнению многих исследователей, «принципиальная цель когнитивной антропологии — понять и описать мир людей других обществ в их собственных терминах, как они его представляют себе и опытно переживают»[3]. Здесь следует обратить внимание, что, несмотря на возникающие ассоциации, когнитивная антропология не дублирует этнонауку: она говорит о том, как люди в своем *опыте* переживают мир. Аналогично, по определению М. Спиро, «культура» означает когнитивную систему, то есть ряд «утверждений», описательных и нормативных, о природе, о человеке и обществе, которые в большей или меньшей степени включены во взаимоувязанные сети более высокого порядка или конфигурации. Она является хотя и самым важным, но не единственным источником когниций и схем, которыми обладает социальный деятель. Другим источником является их собственный опыт»[4]. Поясним, что под когнициями, содержащимися в культуре, понимаются те когниции, которые передаются человеку в процессе культурной трансмиссии. Определение культуры, которое до сих пор является путеводной нитью для большинства исследований в области когнитивной антро-

---

[1] *Casson R.W.* Language, Culture and Cognition. NY.: MacMillan, 1981, p. 81.

[1] *Roy G.* D'Andrade. Cultural Meaning systems. In: Richard A. Shweder, Robert A. LeVine (eds.) Cultural Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion. Cambridge, L., NY., New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1984, p. 89.

[3] *Casson R.W.* Cognitive Anthropology. In: Philip K. Bock (ed.). Handbook of Psychological Anthropology. Westport, Connecticut-London; Greenwood Press, 1994, p. 61–62.

[4] *Spiro M.F.* Some reflections on Cultural determinism and relativism with Special Reference to Emotion and Reason. In: Richard A. Shweder, LeVine, Robert (eds.) Culture Theory. Essays on Mind, self. and Emotion. Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1984, p. 323–324.

пологии заключает в себе то, что культура есть идеализированная когнитивная система — система знаний, верований, ценностей — которая существует в умах индивидуальных членов общества[1]. Культура есть ментальное оснащение, которое члены общества используют в ориентировании, совершении, обсуждении, определении, категоризации и интерпретировании актуального социального поведения в их обществе. Это средство, при помощи которого члены общества вырабатывают соответствующее социальное поведение и интерпретируют соответствующим образом поведение других. Социальное поведение имеет место в реальном физическом мире. Это вещи, которые люди в данный момент говорят и делают. Культура существует в умах человеческих индивидов, но индивиды пользуются сообща не одной и той же когнитивной моделью своей культуры, также как они используют именно не одну и ту же когнитивную модель языка (они различаются, к примеру, по диалектам и идиолектам)[2]. По причине разного биологического наследства, уникальности исторического пути личностей, различия ролей, выполняемых индивидами в обществе, отдельные члены общества имеют различные когнитивные модели общественной культуры. В процессе взросления каждый индивид конструирует модель или теорию общественной культуры. Поскольку это персональная модель, она только отчасти разделяется другими членами общества. Индивидуальная модель культуры не вмещает в себя целиком весь когнитивный мир индивидуума. Когнитивные миры индивидов также включают в себя идиосинкразическое знание, верования и ценности, которые есть результат уникального человеческого опыта. Как следствие, они могут рассматривать эту внутреннюю конструкцию как имеющую внешнего двойника. Так, хотя индивиды могут воспринимать культуру как автономную систему символов, которую они могут использовать или изменять, которой могут манипулировать, она, в конце

[1] *Goodenough W.H.* Cultural, Language and Society. 2nd Menlo Park, CA: Benjamin/Cummings, 1981, p. 45.

[2] *Casson R.W.* Cognitive Anthropology. In: Handbook of Psychological Anthropology. Philip K. Bock (ed.) Westport, Connecticut-London; Greenwood Press, 1994, p. 63—64.

концов, есть только ментальная конструкция, локализованная только в умах индивидов[1].

Познание мира зависит «от поступления «сигналов из окружающего мира», которые остаются для воспринимающего субъекта незначимыми, пока не подвергнутся в его мозгу процессу когниции (cognition). Суть его заключается в группировке воспринимаемых разнородных сигналов в классы на основе культурно-обусловленных признаков-сигнификаторов. Такие классы в культурной антропологии называются «когнитивными категориями». Отсюда вытекает еще одно понимание культуры — как депозитория человеческих когнитивных категорий, через которые только и реализуется процесс познания, состоящий в осмыслении и ментальной организации реальности. Конкретные когнитивные категории не являются имманентно присущими человеческому мышлению, они воспринимаются человеком в процессе инкультурации, т. е. усвоения культуры, особенно языка. В языке, по мнению многих сторонников когнитивной антропологии, заключены все когнитивные категории, лежащие в основе человеческого мышления и составляющие суть культуры. Взгляды на сущность самой познаваемой реальности расходятся среди последователей когнитивной антропологии. Согласно одной из точек зрения, говорить о реальности можно только как о социокультурной категории, возникающей в данной культуре в результате когниции, — за этими пределами реальность непознаваема. Другая точка зрения признает существование объективной реальности вне человеческого восприятия, но полагает, что в познании отражен только ее прагматический для данного общества аспект, который опять-таки воспринимается человеком только в результате и посредством когниции. Из этих общих теоретических положений вытекает и понимание целей и объекта исследования когнитивной антропологии. Основная цель заключается в изучении и сравнении когнитивных категорий в культурном и этническом аспектах. Язык изучаемой группы или индивидуума рассматривается не только

[1] *Keesing R.M.* Theories of Culture. Annual Review of Anthropology, 1974, 3, p.73–97.

как средство, но и как объект анализа, однако из него извлекается не чисто лингвистическая, а культурологическая, этнологическая и бехивеорная (относящаяся к поведению) информация. Но основным объектом исследования является даже не язык как таковой, а «тексты» в широком понимании этого термина, т. е. любые информационные цепочки, как вербальные, так и невербальные, порожденные в процессе деятельности или речи... Практически главным объектом, на который направлена исследовательская деятельность когнитивной антропологии, являются различные классификационные и таксономические системы, функционирующие в той или иной этнической культуре. Среди них чаще всего изучаются системы терминов родства, цветовые таксономии, классификации животных, растений, продуктов питания, болезней и т. п... Специфична методика полевых исследований, которым сторонники когнитивной антропологии придают большое значение. Источником познания культуры в поле служат высказывания носителей о своей культуре, полученные обычно как ответы на стандартизованные тесты»[1].

Как полагает историк когнитивной антропологии Р. Кессон, «когнитивная антропология появилась внезапно и развилась полностью на антропологической арене в 1957 г.»[2] Однако это утверждение представляется спорным. Во-первых, на протяжении всей истории психологической антропологии появлялись суждения и идеи, которые должны были привести к формированию антропологии когнитивной. Во-вторых, мы не случайно указали на специфическую «компьютерность» когнитивной антропологии: она возникла как одно из направлений «когнитивных наук», которые возникли в связи с изобретением компьютера, увлечения программированием, идеями искусственного интеллекта. Отсюда и определенный «родовой» отпечаток. Параллельно с когнитивной антропологией возникла когнитивная психология, начавшая развиваться бурными темпами, и обе эти науки существовали и существуют

[1] Этнография и смежные дисциплины / Отв. ред. М.В. Крюков и И. Зельнов. М., 1994.
[2] *Casson R.W.* Cognitive Anthropology, 1994, p. 61 – 62.

в тесном взаимодействии. А в-третьих, в 50-е гг. стало складываться направление исследований «образа мира», которое отпочковалось от психологической антропологии и которое, по нашему мнению, и вылилось в конце концов в когнитивную антропологию с одной стороны и в этнонауку — с другой.

Ранние работы в когнитивнвй антрвнологии

От этой традиции лингвистической антропологии когнитивная антропология заимствовало взгляд, что язык и культура теснейшим образом связаны и что первый является ключом для понимания последней, что культурную ориентацию членов общества можно проследить при помощи анализа лингвистического материала. Например, в попытках узнать, каким образом люди различных обществ концептуализируют свое естественное внешнее окружение, многие исследования фокусируются на словах и их связях с когнитивными категориями растений и животных[1].

Ранние работы в когнитивной антропологии утверждали представление о культурном знании как парадигматически и таксономически организованном. Достижения этой сфере имели место, по крайней мере, частично в ответ на новые теории, рассматривающие организацию и содержание культуры. Параллельно с изменением представления о категоризации в когнитивной психологии культурное знание стали понимать как структурированное, частью, в терминах схематических и прототипических модусов организации. Культурная информация может быть также оценена как предполагающая особые модели или теории мира и как включающая в себя скорее аффективные и социальные значения, чем включающая только относительное содержание. Отражая эти изменения, исследовательское внимание должно быть направлено на значение, основывающее аспекты культуры и на психологические состояния как культурно определяемые элементы в социальной жизни[2].

---

[1] Ibid., p. 63.

[2] *Miller Joan G.* Cultural Psychology: Briding Diciplinary Boundaries in Understanding the Cultural Grounding of Self. In: Handbook of Psychological Anthropology, p. 140.

Центральным понятием когнитивной антропологии было понятие «концептуальная категория». Структура и организация концептуальных категорий в folk классификации систем и культурный смысл (значение), зашифрованный в этих системах, долго были главным интересом в этой области. Во всех обществах объекты, действия, события, которые в действительности различны, группируются вместе в категории и рассматриваются как эквивалентные. Каждое дерево является в каком-то отношении уникальным, однако различия игнорируются, и деревья разбиваются на классы, как примеры особенных культурных категорий, таких как дуб, клен, тополь. Культурные системы включают огромное число концептуальных категорий. Некоторые из них являются специфическими категориями, имеющими несколько членов, в то время как другие есть общие категории, включающие множество членов. Классификация системы является когнитивными моделями, которые структурированы иерархическим образом. Возможно, что самая общая и несомненно самая изучаемая классификация систем — это таксономия. Термин «таксономия» имеет два значения: в общем смысле он относится к любому типу классификации систем, а в специфическом смысле он относится к тому типу систем, который основан на «типе» отношения. Структура таксономии (и всех других классификаций систем) определяется семантическими противопоставлениями, которые различают ее компонентные категории. Две категории противопоставляются, когда они имеют различный состав членов. Они могут контрастировать целиком, в некоторых или многих отношениях или только в одном отношении[1].

Таксономические классификации систем структурированы на особенном типе семантического противопоставления — инклюзии (включении). Категории, которые противопоставляются по одному или многим, но не по всем, аспектам (и поэтому являются семантически различными), могут включать друг друга или находиться во взаимоотношениях «некоторого типа»: категория X целиком включает категорию Y, которая рассматривается как тип категории X. Лексические ярлыки связаны с концеп-

[1] *Casson R.W.* Cognitive Anthropology, p. 69.

туальными категориями, но семантические контрасты определяются на языке концептуальных категорий, а не слов. Категории, которые часто называются таксонами и в изучении таксономий (в узком смысле), всегда являются взаимоисключающими, имея каждая уникальное место в таксономической иерархии. Взаимосвязи между семантическими категориями и их лексическими соответствиями могут быть определены эмпирически, потому что значение и форма не всегда связаны один к одному. Одна концепция может быть связана с более чем одной лексической единицей, и более чем одна концепция может быть связана с единственной лексической единицей. Первое отношение известно как синонимия, а последнее — как полисемия. Полисемия определяется как противоположность омонимии — другое семантическое отношение. Омонимия — это отношение между двумя или более лексическими единицами, которые имеют одинаковую форму, но совершенно различные значения. Полисемия — это отношение между несколькими концептуальными значениями одной лексической единицы. Полисемическая лексическая единица имеет единственную форму, но множество взаимосвязанных значений. Семантические категории не являются изоморфными с их лексическими ярлыками, и структура классификации систем определяется посредством контрастов между категориями, а не лексическими ярлыками. Тем не менее форма лексических единиц релевантна пониманию классификации систем. В своих исследованиях классификаций когнитивные антропологи используют концепцию лексемы, главным образом, семантическими представлениями. Слово или комбинация слов является лексемой, зависящей от значения ее составных частей. Она является лексемой, если она семантически непрозрачна, или экзоцентрична (внешним образом ориентирована), так, что ее значение не определяется ее составными частями. Она является нелексемическим составом или фразой, если она семантически прозрачна (внутренне ориентирована), так, что ее значение определяется из ее составляющих[1].

[1] *Conklin H.C.* Lexicographical Treatment of Folk Taxonomies. In: F. W. Householder and S. Saporta (eds.) Problems in Lexicograthy. Bloomington: Indiana University Research Center in Anthropology, Folklore and Linguistics, 1962.

Когнитивные антропологи, которые приняли это направление, в большинстве своем противостояли крайне релятивистской позиции Сепира и Уорфа. Их позиция, получившая название «ограниченно релятивистская» или «универсалистская позиция», подчеркивала общность языка и культуры и физическое единство человеческого рода. Разнообразие в языке и культуре признавались, но фокус исследования переносился на открытие важнейших концепций — фундаментальных, универсальных концепций, лежащих в основе разных суперструктур лингвистических и культурных систем[1]. Открытие таких концепций обеспечивало основу для соизмеримости, сравнимости и переводимости, которые отрицались представителями совершенно релятивистской позиции. Ограниченно релятивистская позиция есть, таким образом, универсалистская в своем акценте на основах, и вдобавок релятивистская в своем признании разнообразия во всех аспектах лингвистических и культурных систем.

Несколько теоретических различий являются основными для изучения когнитивных универсалий. Однако есть различие между формальными и самостоятельными универсалиями. Формальные универсалии — это универсалии формы. Например, все языки имеют грамматические категории: существительное, глагол, прилагательное. Самостоятельные универсалии есть универсалии содержания. Все языки имеют существительные, которые относятся к родственным связям, и прилагательные, относящиеся к цвету[2]. Второе различие есть различие между абсолютными универсалиями и обусловленными универсалиями. Первые — это характеристики, которые имеют место во всех языках. Все языки имеют слова для выражения понятий «мать» и «отец», например. Последние характеристики имеют место при определенных условиях. Если язык имеет слово для выражения «красного» цвета, например, то он всегда имеет термины для «черного» и «белого». Наличие термина для выражения крас-

---

[1] *Lounsbury F.G.* Language and Culture In: S. Hook (ed.) Language and Philosophy. New York: New York University Press, 1969, p. 10.

[2] *Chomsky N.* Aspects of the Theory of Syntax. Cambridge, MA: M. I. T. Press, 1965.

ноты универсально означает наличие терминов для черноты и белизны (наличие терминов для черного и белого, напротив, не означает наличие термина для красного)[1]. Исследование в когнитивной антропологии более имеет дело с обусловлеными универсалиями, чем с абсолютными.

Культура существует в умах индивидов, но культурные модели этих индивидов не идентичны. В когнитивном антропологическом исследовании оценки аспектов культуры и языка являются идеализированными композитами или общими моделями, построенными из различных когнитивных моделей индивидов. Эти модели пытаются ухватить совершенное знание идеального индивида в культурно гомогенной общности. Составные модели культуры собраны этнографами от множества информантов. Осведомленный информант знает очень много об отдельной культурной области знания, но он не знает о ней всего. Второй информант не знает всего того, что сообщил первый информант, но он знает другие вещи, которые не упомянул первый. Третий информант, который не владеет всем культурным знанием, доставленным первым и вторым информантами, но может иметь специализированную информацию, которую ни один из первых двух не может дать. Этнографическое описание, скомбинированное из этих отдельных вкладов, и есть сложная модель культурной сферы. Оно представляет собой идеальное знание информанта в предположительно гомогенной общности, который в совершенстве знает все аспекты культурной сферы. «Общие модели культуры» знаменуют вторую стадию в изучении проблемы изменчивости в культурном знании. В то время как сложные модели конструируются из различного знания индивидуальных информантов, общие модели состоят только из культурных элементов, известных всем информантам. Из знания, доставленного тремя информантами, послужившего для построения сложной модели, только информация, предложенная всеми тремя, может быть включена в общую модель. Общая модель указывает только на предмет культурного зна-

[1] *Greenberg J.H.* Language Universals, with Special Reference to Feature Hierarchies. The Hague: Mouton, 1966.

ния, который является общим достоянием членов общности. Большинство когнитивных антропологических исследований концептуальных систем являются сложными или общими моделями культурного знания. Оба типа когнитивных моделей не берут в расчет индивидуальную изменчивость (разнообразие) и анализируют культурное знание как если бы оно было гомогенно в общности. Принятие этого эвристического допущения способствовало значительному прогрессу в исследовании и заметно продвинуло наше понимание лингвистического и культурного феномена. Но наблюдая с позиции отдельного общества членов, сложные модели превосходят, а общие модели не достигают объема культурного знания, которым обладает какой-либо отдельный член общества. Ни один член не знает всех культурных элементов, представленных в сложной модели, но все члены знают больше культурных элементов, чем их представлено в общей модели. Это не значит, что какая-нибудь модель является неверной или неподходящей. Обе привносят существенный вклад в понимании когнитивных структур и процессов. Данные об индивидуальном разнообразии, игнорируемые в сложной и общей моделях, однако, имеют решающее значение для понимание одновременно того, как разные когнитивные модели индивидов организованы в обществе, и того, как эта индивидуальная изменчивость служит основанием для лингвистических и культурных изменений[1].

Параллельно исследовались проблемы классификации с точки зрения этнонаучного подхода. Как писал Дуглас Прайс-Вильямс, «задача этнонауки — репрезентировать классификацию в терминах собственного стиля общества. Этот стиль может быть подобен или нет тому стилю, к которому мы привыкли на Западе[2]. С. Тейлор указывает, что существует два шага классификации. Первый — извлечение информации о типе классификации («контролируемое извлечение»). Пример Тейлора — ситуация, в которой чужест-

---

[1] *Bock P.K.* Introduce. In: Philip K. Bock (ed.) Handbook of Psychological Anthropology. Westport, Connecticut-London: Greenwood Press, 1994.

[2] *Price-Williams D.* Cognition: Antropological and Psychological Nexus.

ранец пытается понять, как в английском языке классифицируются животные. Второй аспект рассмотрения: нелингвистический подход к изучению мышления. Сортировка, выбор, подбор пар часто обнаруживают такие ментальные действия, которые не выражаются языком. Третий аспект этнонауки это то, что схема классификации зависит от контекста ситуации и самих ее участников, т. е. классификационная система обладает гибкостью, а ответы испытуемых на вопросы зависят прежде всего от того, какого рода вопросы им задают[1]. Поэтому психолог, изучающий различные культурные группы и вооруженный готовой таксономией, испытывает большие трудности. В обществах, где устная коммуникация является доминирующей, контекст становится тем более важным, поэтому делать выводы о когнитивных процессах в целом по данным, полученным одним-единственным методом в искусственно созданном эксперименте, очень рискованно. «Реальные жизненные ситуации так же — как эксперименты, должны включаться в науку о культуре и познании. Нам нужна этнография, которая анализирует мышление как специфическую активность, разворачивающуюся в специфических обстоятельствах. От субъектов изучения и методов наблюдения не зависит название исследования: психологическое оно или антропологическое. Это зависит от теоретических целей исследователя. Психолог больше будет смотреть на поведение индивида, этнограф — на социальные факторы (экономическую активность, религию, структуру семьи), обусловливающие различную интеллектуальную активность. Исследование, которое сейчас проводится нами, я называю этнографической психологией познания. Оно сочетает психологический и этнографический подход в изучении социальных, индивидуальных детерминант когнитивной активности субъектов»[2].

■ Когнитивная антропология, продолжая традицию, заложенную исследованиями «картины мира», исследует

---

[1] *Tyler R.A.* Cognitive Anthropology.

[2] *Cole M.* Ethnographic Psychology of cognition — so far. In: The Making of Psychological Anthropology II. Harcourt Brace College Publisher, 1973. C. 630.

те значения и смыслы, которые члены культуры вкладывают в ее различные элементы, как они видят связи между элементами своей культуры, как понимают окружающий их мир и как организуют свою жизнь в соответствии с этим пониманием. Однако именно с зарождением когнитивной антропологии, этнологи начинают концентрировать свое внимание на значениях различных предметов и явлений в разных культурах, все больше увлекаются знаковыми системами и все менее интересуются психологическими проблемами этнологии. С этого момента начинается разрыв между культурологическими и психологическими исследованиями, последствия которого продолжают сказываться и по сей день. Разрыв этот преодолевается только к середине 80-х гг.

Зарождение символической антропологии и интерпретационного нодхвда

Структурализм Леви-Стросса

Главнейшей причиной, вызвавшей отказ от психологизма в этнологии, было увлечение структурализмом, основателем которого являлся **Клод Леви-Стросс**. По мнению Леви-Стросса, цель работы этнолога «заключается в том, чтобы обнаружить за осознаваемыми и всеми различаемыми образами, посредством которых люди понимают историческое становление, инвентарь бессознательных, всегда ограниченных по числу возможностей. Их перечень и существующие между ними отношения совместимости и несовместимости создают логическое основание для различных видов исторического развития, если и не всегда предвидимых, то во всяком случае — закономерных... Этнолог не может оставаться безразличным к историческим процессам и к наиболее хорошо осознаваемым выражениям социальных явлений. Однако, если этнолог относится к ним с тем же пристальным вниманием, что и историк, то его целью является исключение как бы в обратном порядке всего, что вызвано исторической случайностью»[1].

---

[1] *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. М.: Главная редакция восточной литературы, 1985. С. 30.

Главной задачей Леви-Стросса было показать, что все многообразные явления нашего мира есть модификации некоей исходной единой модели, ее раскрытие, и поэтому все они могут быть строгим образом систематизированы и классифицированы, между ними могут быть установлены связи и соответствия, показывающие их положение и по отношению друг к другу, и по отношению к первомодели. Путь, которым, согласно Леви-Строссу, должна пройти наука, таков: прежде всего необходимо составить максимально полный перечень отдельных частных фактов, затем установить взаимосвязи между ними, выявить их взаимоотношения и сгруппировать их; после этого все факты следует синтезировать в единое целое, составить систему элементов, соответствующих друг другу, создавая тем самым единый тотальный объект исследования.

Первоначально Леви-Стросс исходит из модели языковых взаимосвязей, затем устанавливает соответствующую структуру родственных связей, затем создает теорию мышления, от нее переходит к теории мифов и, наконец, к созданию теории общества в целом.

Таким образом структурализм можно назвать рациональной теорией общества, утверждающей, что разнообразные культурные формы, встречающиеся в реальности, отражают ряд когнитивных оппозиций (возможных вариантов проявления первомодели), моделирующих (в более фундаментальном плане) структуру человеческого ума.

Понятие «культура» Леви-Стросс рассматривал как «основополагающее в этнологии»[1]. При этом культура стала пониматься как система значений, воплощенных в символической форме, включающей действия, слова, любые значимые объекты, все то, посредством чего индивиды вступают друг с другом в коммуникацию.

Возникновение символической антропологии

Культурный анализ в американской антропологии 70–80-х гг., хотя и имел свои истоки в структурализме, но отличался от него радикальным образом. Струк-

[1] Там же. С. 264.

турализм был собственно философией, или даже квази-религией, для которой антропология — лишь внешняя упаковка. Символическая же антропология с ее интерпретационным методом — это несмотря ни на что наука антропология, продолжавшая старые традиции психологической антропологии, хотя и отрекаясь от психологизма во всех его проявлениях. Наиболее авторитетным антропологом-символистом является **Клиффорд Гирц** (Geertz), а в наиболее полном виде символическая концепция культуры была изложена в работе Гирца «Интерпретация культуры».

В структуралистском видении культура предельно едина, это глобальная система знаков, внутри которой каждое общество есть лишь вариация. Между тем, «для Клиффорда Гирца культура существовала и могла быть изучаема только во взаимодействиях социальной жизни. Он, как и Франц Боас, подчеркивал множественность культурных миров. Он стремился избежать и редукции культуры в сторону индивидуального познания норм и типологии (как это делает этнонаука) и ее определения в качестве автономной системы, независимой от человеческого действия (как это делает структурализм)»[1]. Гирц определял себя самого в качестве «понимающего», который совмещает в себе и социально действующее лицо и социального теоретика. «Его символический подход в значительной мере нацелен на то, чтобы описать слой, производящий значения и лежащий между системой символов и каждодневной жизнью. Таким образом рассматриваются все аспекты культуры от родственных связей, религии и политики до экономики в ракурсе социальных акций ума — сознательно и бессознательно»[2]. (Заметим в скобках, что основоположник структурализма Клод Леви-Стросс, хотя и критиковал Фрейда и отрицал свою непосредственную связь с его работами, перенял многие основные аналитические инструменты психоанализа. Это обстоятельство послужило тому, что разрыв между культурологическими исследованиями в духе символической антропологии, преемницы

[1] *Winthrop R.H.* Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology. N.Y., Westport, Connecticut, L., 1991, p. 57.
[2] *Jenks C.* Culture. L., N.Y.: Routledge, 1993, p. 61.

структурализма, с психологией был неполным. Имплицитно психоаналитические основания продолжали присутствовать в исследованиях символической школы. Однако яростная критика психологизма в исследованиях культуры, и психоанализа в частности, стремление избежать любых ссылок на него в своих исследованиях «затруднило для самих антропологов понимание того, что открытия Фрейда были одним из самых основных источников их собственного понимания символических процессов»[1].

Понятие символа у К. Гирца

Символы для Гирца — это «не таинственные, ненаблюдаемые образования, находящиеся вне человеческих голов, а, скорее, ткань каждодневной коммуникации. Хотя антрополог не может знать, как сформировался иной опыт мироздания, он может наблюдать, как выражают себя другие люди, как они проявляют посредством коммуникации свой опыт. Даже символы, связанные с тем, что принято называть «наиболее внутренними», «глубинными» мотивами, в конечном счете проявляют себя в общественной жизни»[2].

Символическая концепция культуры фокусирует свое внимание на всем, что связано с символами. Культурные феномены, согласно этой концепции, являются символическими феноменами, а потому изучение культуры, по существу, сводится к интерпретации символов и символических действий.

Что такое символ? Символ — это одно их многих понятий, с которым мы все хорошо знакомы, но, однако, не существует определенного согласия относительно его значения и природы. Об этом много споров среди философов разных школ[3] и существует множество работ социологов и антропологов, в которых симво-

---

[1] *Ewing K.P.* Is Psychoanalysis relevant for Anthropology. In Theodore Schwartz, Geoffrey M. White, and Catherine A. Lutz (eds.). New Direction in Psychological Anthropology. Cambridge Univ. Pr., 1992, p. 252.

[2] *Thompson J.B.* Ideology and Modern Culture. Critics Social Theory in the Era of Mass Communication. Oxford: Polity Pr., 1990, p. 264.

[3] *Cassirer E.* Philosophie der Symbolischen Formen. Berlin: B. Cassirer, 1923–1929; *Ducasse C.J.* Nature, Mind, and Death. LaSalle, Ill.: Open Court, 1951; *Langer S.K.* Philosophy in a New Key. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1942; *Mead G.H.* Mind, Self and

лизм трактуется как важный фактор в социокультурных феноменах, но все это трактовки имеют большее или меньшее отличие друг от друга[1]. Многие антропологи полагают, что символизм нельзя изучать, не беря в расчет феноменологического поля. «С точки зрения self символы происходят из окружающего феноменологического мира, и любой феноменальный стимул потенциально может стать символом. Символическое окружение образуется посредством использования языка. После того, как образуется символическое окружение, нет необходимости, чтобы символ всегда включал язык для того, чтобы оказывать свое действие. Тотальность феноменологического мира вокруг self может делать его узлом разнообразных символов, позволяя ему реагировать и отвечать различным образом. Однако все символы должны стимулировать self тем или иным образом, и по этой причине символ должен иметь свое воздействие только через феноменальный мир вокруг self. Следует выделить «ситуационные символы», которые можно определить следующим образом: ситуационный символ — это феноменологический сигнал, с помощью которого self организует свое феноменологическое поле»[2].

Society. Chicago: University of Chicago Press, 1934; *Morris, Charles.* Signs, Language, and Behavior. New York: *Braziller G.*, 1946; *Schutz*, 1962; *Urban W.M.* Language and Reality: The Philosophy of Language and the Principles of Symbolism. London: *Allen G. and Unwin*, 1939; *Whitehead A. N.* Symbolism, Its Meaning and Effect. New York: Macmillan, 1927; Process and Reality, An Essay in Cosmology. New York: Macmillan, 1929.

[1] *Chapple E.D., Coon C.S.* Principles of Anthropology. New York: Henry Holt, 1942; *Duncan H.D.* Communication and Social Order. Totowa N.J.: Bedminster, 1962; *Malinovski B.* Argonauts of the Western Pacific. New York: *Dutton E. P.*, 1922; The Role of Myth in Life. Psyche, Vol. 6, 1926; Magic, Science, and Religion. Science, Religion, and Reality. In: J. Needham (ed.). New York: Macmillan, 1926; coral Gardens and Their Magic. London: *Allen G. and Unwin*, 1935; *Segerstedt T.T.* Verlighet och Varde. Lund: Gleerup, 1938; Symbolmiljo, Mening och Attityd, (UUA, No. 4), 1956; The Nature of Social Reality. Stockholm: Svenska Bokforlaget, 1966; *Warner W.L.* The Society, the Individual and His Mental Disorders. American Journal of Psychiatry, Vol. 94, 1937; A Black Civilization. New York: Harper, 1937; The Living and the Dead: A Study of the Symbolic Life of Americans. New Haven: Yale University Press, 1959; *Zetterberg H.L.* Sociology in a New Key. Totowa, N. J.: Bedminster Press, 1967.

[2] *Kitahara M.* Twelve Propositions on the Self. A study of Cognitive Consistency in the Sociological Perspective. Sociologiska Institutionen, Uppsala, 1971. p. 52—53.

Интерпретативный метод

Параллельно с развитием символической антропологии произошли серьезные изменения и в методологии этнологических исследований.

Интерпретация (или культурный анализ — как часто называли этот метод приверженцы символической антропологии) — особый подход к этнологии, приписывающий решающее значение роли этнолога как посредника, а не внешнего наблюдателя культурного опыта. Интерес к интерпретации был также результатом осознания недостатков использовавшихся до того этнографических методов или предубеждений по отношению к ним. И если интерпретация всегда была элементом этнологических и этнографических исследований, как своего рода мастерство или искусство осмысления и изложения эмпирического материала, то начиная приблизительно с 60-х гг. «она превратилась в теоретическую альтернативу антропологии, составляющую противовес традиции эмпирических исследований, которая вела свое происхождение из естественных наук»[1]. Символизм способствовал превращению интерпретационного метода в доминирующий метод культурной антропологии.

Культурный анализ — это «объяснение, путем интерпретации, значений, воплощенных в символических формах. Анализ культурных феноменов — деятельность, совершенно отличная от той, которую предполагает описательный подход с характерной для него опорой на научный анализ и классификацию, отражающую эволюционные изменения и характер взаимозависимостей. Изучение культуры скорее подобно интерпретации текста, чем классификации флоры и фауны»[2]. Представления, формируемые в результате интерпретации, представляют собой как бы «компромисс между объективной реальностью и субъективными воззрениями на нее». Таким образом, для этнологов 70–80-х гг. «антропологические познания являются скорее плодом интерпретаций и герменевтических истолкований, чем позитивных исследований — опыт-

[1] *Winthrop R.H.* Dictionary of Concepts in Cultural Anthropology, p. 147.
[2] *Thompson J.B.* Ideology and Modern Culture, 1990, p.132.

ных или основанных на умозаключениях»[1]. Интерпретативный метод подразумевал «особый подход к этнографии, приписывающий решающее значение роли этнографа в качестве посредника»[2].

Включенное наблюдение стало замещаться наблюдающим участием. Применяя метод включенного наблюдения, этнограф стремится эмоционально контактировать с членами культуры и бесстрастно наблюдать за их жизнью. При наблюдающем участии этнограф «переживает и наблюдает соучастие себя и других в этнографическом процессе»[3]. Смена методологии повлекла за собой и изменение характера изображения материала: «вместо писания этнографических мемуаров, где этнограф сам был главным действующим лицом, или стандартных монографий, где объектом рассмотрения были Другие, внутри единой повествовательной этнографии, сосредоточивающей свое внимание на характере и процессе этнографического диалога, Я и Другой неразрывны»[4].

Emic- и Etic-исследования

Различия между Emic- и Etic-исследованиями сформулировал известный антрополог, специализирующийся на кросс-культурных исследованиях, Дж. Берри, который использует различение, сделанное ранее лингвистами между фонетикой и фонемикой. В то время как фонетика имеет дело с универсальными свойствами произносимого звука, фонемика касается способов, посредством которых такие звуки формулируются внутри контекста отдельных слов и языков. Подобным образом Берри доказывает, что «etic» анализ человеческого поведения — это тот, который фокусируется на универсалиях. Например, мы все едим, мы все имеем близкие отношения с конкретными другими и мы все имеем способы приветствия незнакомых. «Emic»-анализ этих поведенческих черт, со своей стороны, сосредото-

[1] Smith P.B., Michael H.B. (eds.) Social Psychology. Across Cultures. Analysis and Perspectives. N.Y, etc., Harvester Wheatsheaf, 1983, p. 263.

[2] *Winthrop R.H.* Dictionary, p.-146.

[3] *Todlock B.* From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography // Journal of Anthropological Research. 1991, Vol. 47, № 1, p. 69.

[4] Ibid.

чивается на различных способах, которыми каждая из этих деятельностей осуществляется в специфическом культурном окружении. Берри доказывает, что многие попытки повторить «emic»-исследования, проведенные в США, в других частях мира могут быть классифицированы как навязанные «etic» исследования. Другими словами, ошибкой было бы предполагать, что изучаемая ситуация имеет такое же значение для новых участников, какое она имеет для тех, с кем впервые были произведены эти ответы. Берри признает, что кросс-культурные психологи по большей части желают довести дело до конца, будучи способными обсуждать обобщения, которые являются «etic»-валидными. Вместо применения навязанных «etic»-измерений он намечает стратегию для достижения более валидного комплекса «etic»-обобщений. Они должны быть достигнуты путем проведения параллельных «emic» исследований внутри ряда национальных культур. Если мы, тем не менее, действительно обнаруживаем некоторую конвергенцию между результатами, получаемыми внутри каждой культуры, мы можем быть относительно уверены, что мы идентифицировали процессы, которые являются эквивалентными, и мы можем делать «etic»-обобщения, по крайней мере, о ряде культур[1].

Различия между «Emic»- и «Etic»-исследованиями:

Emic	Etic
исследует поведение изнутри системы	исследует поведение в отношении позиции вне системы
изучает только одну культуру	изучает много культур, сравнивая их
структура обнаружена аналитиком	структура создана аналитиком
критерии соотнесены с внутренними характеристиками	критерии рассматриваются как абсолютные и универсальные

[1] Smith P.B., Bond M.H. (eds.) Social Psychology. Across Cultures. Analysis and Perspectives. N. Y., ets., Haruester Wheatsheaf, 1983, p. 47.

Теория культуры К. Гирца

Четкое определение культуры у Гирца отсутствует. «Гирц использует слово «культура» в нескольких разных значениях... Например, в одном месте Гирц определяет «культуру» как «исторически устойчивый образ значений, воплощенный в символах», тогда как в другом месте культура определяется как «система контрольных механизмов — планов, средств, правил, инструкции (то, что компьютерные инженеры называют «программой») — для контроля над поведением». Согласно этой последней концепции, культура более похожа на схему организации социальных и психологических процессов, которая необходима, утверждает Гирц, потому что человеческое поведение «предельно пластично»[1].

Культура в понимании Гирца — это «стратифицированная иерархия значимых структур; она состоит из действий, символов и знаков. Анализ культуры, т. е. этнографическое описание, сделанное антропологами, — это интерпретация интерпретации, вторичная интерпретация мира, который уже постоянно описывается и интерпретируется людьми, которые его создают»[2]. Существование культуры — это процесс ее интерпретации, быть носителем культуры — означает ее интерпретировать.

Гирц понимал культуру как символическую сеть и был близок к семиотическому подходу. «Понятие культуры, — писал он, — по существу является семиотическим. Признавая, вместе с Максом Вебером, что человек является существом, обвешанным паутиной значений, которую он сам сплел, я рассматриваю культуру как эту паутину, и анализ ее, поэтому, должен осуществляться не экспериментальной наукой, исследующей общие закономерности, а методом интерпретации исследуемых значений»[3]. Этнографическая практика, по мнению Гирца, укоренена в живых контекстах человеческих обществ, а не «в бескровных универсалиях»[4]. «Он ищет оценок всех аспектов культуры от родства, религии и политики до экономики, обращаясь к социальному действию ума

---

[1] *Thompson J.B.*, p. 132 – 133.
[2] *Geertz C.* Interpretation of Culture. New York: Basic Books, 1973, p. 5.
[3] Ibid.
[4] Ibid., p. 43.

одновременно в форме сознательного и бессознательного. Этот последний феномен, бессознательное, ставит его в отношении к психоанализу и структурализму, но опять он отмечает свое отличие, которое заключается в методе»[1]. Гирц рекомендует изучать культурные феномены посредством эмпирических полевых исследованиях, а этнографию (Гирц обычно использует термин этнография, а не антропология) не как серию технических приемов, а как отношение, установку. Он стремится к пониманию значения символа людей, которые их используют (т. е. использует «emic»-подход в противоположность к «etic»-анализу). По Гирцу, «культура является не источником причинности, а контекстом понимания. Гирц называет свой метод «плотным описанием», которое выходит за пределы описания «происходящего» и стремится к объяснению структур значения, внутри которых «случающееся» является значимым»[2].

Поскольку Гирц понимает культуру как «паутину значений», систему смыслов, которую человек создал и которая позволяет ему ориентироваться в окружающем мире, Гирц не согласен с мнением тех ученых, которые видят в культуре замкнутую на себе, оторванную от человека «сверхорганическую» реальность. Не удовлетворяет его и бихевиористский взгляд на культуру как совокупность моделей поведения, непосредственно наблюдаемых в том или ином сообществе. Главный же источник теоретической путаницы в антропологии Гирц видит в весьма распространенном понимании культуры, которое можно сформулировать словами У. Гуднафа: «*культура сосредоточена в умах и сердцах людей*». Этот взгляд К. Гирц считает соединением предельного субъективизма и предельного формализма. Исходя из семиотического понимания культуры, Гирц утверждает, что цель этнографа состоит не в простой фиксации наблюдаемых фактов («тонком» описании) или в попытках проникнуть в познавательные процессы носителей изучаемой культуры (которые он, как минимум, до 90-х гг. считал бесплодными), а заключается во вхождении в систему ее смыслов и интерпретации их. Этнограф должен по-

[1] *Jenks C.* Culture. L., N.Y.; Routledge, 1993, p. 30.
[2] *Jenks C.* Culture, p. 31.

нять систему смыслов культуры с точки зрения ее носителей («emic»-подход), зафиксировать свой опыт, выработать словарь для передачи понятого. «Плотное» описание, сделанное этнографом, может стать опорой для построения антропологических теорий. Особенность антропологического знания, по Гирцу, состоит в том, что теоретические выкладки тесно связаны с интерпретациями культурных явлений; при отрыве от них теория становится слишком абстрактной и пустой. В области антропологического знания разница между описанием и объяснением проявляется как разница между «плотным» описанием и «диагнозом», между установлением того, какое значение имеет действие для того, кто его совершает, и определением того, что полученное таким образом знание может рассказать о жизни данного общества и социальной жизни в целом. Интерпретативная наука делает понятным то, что кроется под «непонятными» в силу своей необычности для человека, не принадлежащего данной культуре, явлениями. Если же установлено понимание между представителями разных культур, становится возможным общение между ними. Итак, цель этнографии — интерпретация, «плотное» описание культуры как системы смыслов, цель антропологии — расширение человеческого дискурса.

Символическая концепция культуры имеет своей отправной точкой так называемый конструктивный подход к исследованию культурных феноменов, состоящий в изучении общественных связей и отношений между социальными институциями. Но слабость символистского понимания культуры, проявившаяся, в частности, и в работах классика символической антропологии Гирца, состоит в особом внимании к тем символам, которые вырабатывались в ходе взаимодействия индивидов, социальных структур и институций, в то время как сами социальные структуры и институции относительно мало интересовали исследователей. Культурные феномены, согласно символистскому пониманию культуры, являются «символическими формами в структурированном контексте», а «культурный анализ» (так антропологи-символисты называют свой исследовательский метод, связанный с интерпретацией культурных элементов) представляет собой изуче-

ние значимых конструкций и социальных контекстуализаций символических форм[1].

К общей теории интерпретации культуры

Клиффорд Гирц, ведущий защитник культурного интерпретивизма, находился под влиянием социолога Талкотта Парсонса. Парсонс рассматривал культуру как систему символов и значений и как мощное влияние на индивида. Основываясь на идеях Дюркгейма и Фрейда, он понимал это влияние с точки зрения морали. Дюркгейм рассматривал символические порядки как коллективные представления, которые усиливают социальную солидарность и нравственный порядок, подавляя в то же время эгоистические наклонности индивидов. Парсонс дополнил эту идею о роли коллективных представлений в формировании морального поведения индивида фрейдовским понятием супер-эго. Для Парсонса понятие супер-эго помогает объяснить на психологическом уровне то, как коллективный нравственный порядок реально формирует нравственность поведения индивида. Основываясь на парсоновском представлении о культуре как системе символов, Гирц[2] считал, что культура представлена в общественных символах и значениях. Self, эмоции и субъективный опыт формируются различными способами отдельными культурами[3].

Ценные теоретические выкладки содержатся именно в частных исследованиях, считал Гирц, следовательно, создание «общей теории интерпретации культуры» не имеет особого смысла, так как теория призвана не кодифицировать абстрактные закономерности, а сделать «плотное» описание возможным. Если выработанные в антропологии теоретические идеи перестают быть полезными для решения интерпретативных проблем, их перестают использовать. Так, по мнению Гирца, должна

[1] *Thompson J.* Ideology and Modern Culture, p. 131.

[2] *Geertz C.* «From the native's point of view» On the Nature of anthropological Understanding. In: Richard A. Shweder, LeVine, Robert (eds.) Culture Theory. Essays on Mind, self, and Emotion. Cambridge, london, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1984.

[3] *Ingham J.M.* Psychological anthropology reconsidered. Cambrige, Published by the Press Syndicate of the University of Combridge, 1996, p. 4–5.

функционировать теория в науках интерпретативного характера. Антропология Гирца характеризуется скорее методом разъяснения, чем теорией.

«Общие утверждения и термины являются поэтому очень смутными. Интерпретативный анализ опирается не на социальные и культурные абстракции, а на поток социального дискурса в конкретных контекстах. Важной особенностью символического подхода является очень близкая связь между разработкой антропологического понимания и практической этнографии. Процесс анализа непосредственно идентифицируется с установлением социальной и культурной компетенции в инокультурной обстановке»[1].

Итак, согласно символической концепции, культура есть система значений, воплощенных в символической форме, включающих действия, словесное выражение и вообще любые значимые объекты — то, посредством чего индивиды вступают друг с другом в коммуникацию и сообщают друг другу свой опыт, формируют общее видение мира и верования. Культурный анализ следует понимать как интерпретативное объяснение значений, воплощенных в символических формах. Анализ культурных феноменов, проведенный с точки зрения символической концепции культуры, в корне отличается от того анализа, который предполагает дескриптивный подход, с характерной для него опорой на анализ, приближенный к естественно-научному, и классификацию, отражающую эволюционные изменения и характер взаимозависимостей различных элементов культуры. Изучение культуры, как представляет ее себе Гирц, скорее подобно интерпретации текста, чем классификации животных и растений. Этнолог, согласно Гирцу, прежде всего стремится уловить смыслы и значения той или иной культуры, используя при этом в большей мере не свой интеллект, а свою способность к ощущениям. Он погружается в чужую культуру, абстрагируясь от своей собственной. Какие-либо классификации и сравнения при этом невозможны.

Клиффорда Гирца часто называют главой современного антипсихологического направления в антро-

[1] *Thomas N.* Out of Time. History and Evolution in Anthropological Discourse. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1996, p. 25.

пологии: «Взгляд на культуру как на «механизм контроля» начинается с представления о том, что человеческое мышление по своей сути и социально, и коллективно: его естественная среда обитания — двор дома, рынок или городская площадь. Мышление состоит не из «событий в голове» (хотя события и в ней, и в других местах необходимы для его возникновения), а из движения в том, что Дж. Г. Мид и другие называли значащими символами — по большей части это слова, но также жесты, рисунки, музыкальные звуки, механические устройства вроде часов»[1].

Это верно по отношению к 70-м гг.: изучение культуры должно быть непроницаемой стеной отделено от изучения психологии, которая вовсе не является предметом антропологического исследования. Но это ошибочно по отношению к 80-м и 90-м годам. В начале 80-х Гирц подчеркивал только лишь второстепенность психологизма. «Есть одна вещь, которую антропология не говорит о культуре. Это то, что она — концептуальная структура. Что это означает? Обращаясь к психологизированым вещам, вы не можете спрашивать, каково их место в концептуальной структуре или структуре идей. Какие психологические эффекты имели различные люди в различных контекстах? Такая теория прежде всего идентифицировала бы психологические феномены. Но психологические феномены не стоят на первом месте. На первом месте — концептуальная структура, и она представляет собой депсихологизацию концептов смыслов, значений»[2].

Участие Гирца в психологических семинарах стало уже привычным. Как утверждает Майкл Коул, «работа Гирца существенна для согласования идей русских культурно-исторических психологов и современных культурных антропологов. Гирц явно предпочитает строго идеалистическому представлению о культуре взгляд, который легко сочетать с представлениями об опосредованных артефактах».

---

[1] *Geertz C.* The Interpretation of Cultures, p. 45.

[2] Preview a Colloque of Cultural Theorists. In. Richard A. Shweder, LeVine, Robert (eds.) Culture Theory. Essays on Mind, self. and Emotion. Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1984, p. 8.

■ **Основной вклад Гирца и его школы в антропологию** состоит в развитии теории значений. Проблема понимания носителями культуры значений и связей между явлениями в мире, в котором они живут, является одной из важнейших проблем этнопсихологии. Развитие в рамках символической антропологии интерпретационного метода также является существенным вкладом в этнологию.

■ Постмодернистская критика

Зарождение постмодерппзма

К качестве реакции на символизм в этнологии в 80-е гг. зарождается направление, называвшее себя «постмодернистская критика». Оно было характерно своим крайним релятивизмом и скептицизмом в отношении возможности надежного и объективного познания культуры и являлось результатом логического расширения этнологической аксиомы об относительности культурного познания, примененной как к самим этнологам, так и информантам. Само понятие «значение» становилось проблемой. Постпостмодернистская критика сомневается в последовательности, связности, единстве культурно-значимых систем.

В сборнике очерков постмодернистской этнографии Джеймс Клиффорд писал: «постмодернисты видят культуру как бы состоящей из кодов и представлений, которые могут быть поставлены под серьезное сомнение...»[1] Целью дисциплины провозглашается «понимание значения уникального культурного феномена. Мы концентрируемся на построении реальности как она представляется нашим информантами на тех способах, с помощью которых мы анализируем реконструкцию культурного состояния в сотрудничестве с теми же информантами»[2]. При этом допускался самый крайний субъективизм.

---

[1] *Clifford J.* Introduction: Partial Truths. In: Clifford J. and Marcus G.R. (eds.) Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Pr., 1986, p. 2..

[2] *Rabel P., Rosman A.* The Past and the Future of Anthropology // Journal of Anthropological Research. 1994, Vol. 4, № 4, p. 337.

Следствием постмодернистского подхода был поворот от изучения общества к изучению этнолога как субъекта исследования. Популярными стали публикации этнологами своих воспоминаний и дневников, дающих представление не столько об их работе, сколько об их личности и субъективном восприятии ими изучаемого материала.

Приведем небольшой отрывок из сравнительно недавно опубликованной статьи современного этнолога В. Кряке, в котором он излагает свое представление о работе этнолога, типичное для 80–90-х гг.: «Я пытался проникнуть во внутреннюю динамику людей, принадлежащих к культуре, далекой от моей собственной. Более точно было бы сказать, я нацеливал мои исследования на то, чтобы получить ответы на два рода вопросов: во-первых, о том, как люди используют свои культурные верования, ритуальную практику (например, пищевые запреты, особенности траурного поведения) и социальные институции во благо своим собственным нуждам; во-вторых, о том, как народ концептуализирует психологические феномены, и как эти концепции организуют опыт народа?.. Мы изучаем культуру главным образом с помощью индивидов; наши учителя — это те, кто объясняет для нас символы, нормы и ценности. Те, кто вырос внутри культуры, точно так же учатся культуре в процессе индивидуальных отношений с родителями, сверстниками и т. д. Исследователь может изучать культуру только при помощи ее индивидуальных представителей — ее индивидуальных творцов. Культура конструируется этнологом из его опыта отношений с представителями культуры: инаковость культуры — это то, что этнолог воспринимает как отличное от его собственного прошлого опыта, часто в качестве несистематизированного интуитивного понимания, так что он не может эксплицитно выделить имеющиеся различия»[1].

П. Смит и М. Бонд считают, что «антропологические знания связанны со временем, местом, конкретным автором, а не универсальны»[2]. В конце 80-х гг. все

---

[1] *Kracke W.H.* Reflections on the Savage Self: Introspection, Empathy, and Anthropology. In: M.M. Suerez-Orozco. (ed.) The Making of Psychological Anthropology II. Harcourt Brace College Publisher, 1994, p. 201–211.

[2] Smith P.B., Michael H. Bond (eds.) Social Psychology. Across Cultures. Analysis and Perspectives. N.Y, etc., Harvester Wheatsheaf, 1983, p. 263.

чаще стало высказываться мнение, что антропологи это прежде всего писатели, и слово «писатель» понималось в смысле, близком к понятию «писатель-беллетрист», интересующийся не научной в строгом смысле, а художественной правдой[1].

Ряд этнологов пришел к выводу, что необходимость изучать не только язык исследуемого народа, но и поведенческие навыки (включая невербальные коммуникационные коды). Последнее практически всегда ведет к определенным изменениям в личности самих исследователей. Так, этнолог Давид Хейэно рассказывает, что, занимаясь этнографией, он так погрузился в субкультуру игроков в покер в Калифорнии, что «в течение нескольких лет действительно стал одним из тех, кого изучал»[2]. Лиза Долби после своих полевых исследований социальной культуры гейши в Японии утверждала, что сама ощущает себя гейшей и по телу, и по духу, научившись думать и вести себя как гейша[3]. Подобный феномен был назван «бикультурность».

Понимание культуры как процесса

Новые концепции культуры, возникавшие в эти годы, оборачивались новыми вопросами. Культура все чаще начинает трактоваться как процесс, а не как система культурных моделей. Быстрая трансформация племенных и аграрных крестьянских обществ, которая произошла после Второй мировой войны, стимулировала новые подходы к изучению культурных изменений — главным образом под углом зрения модернизации и развития. Изучение этих проблем было важно с прикладной точки зрения. Но при тех концептуальных подходах, которые в это время господствовали в этнологии, в довершении к идеологическим установкам, получившим широкое распространение на послевоенном Западе, внимание к ним вело этнологию в тупик, к крайнему релятивизму, а этнологов из ученых превращало в художников-беллетристов, пытающихся сквозь призму своего личного

---

[1] *Carrithers M.* Is Anthropology Art or Science? // Current Anthropology. Vol. 31, № 3, June 1990, p. 263.
[2] *Hayano D.* Poker Faces. Berkley: Univ. of California Pr., 1982, p. 149.
[3] *Dalby L.C.* Geisha. Berkeley: Univ. of California Pr., 1983.

опыта передать основы чужой культуры, вновь и вновь убеждая себя, что их задача обречена на провал и межкультурное понимание невозможно или возможно только в исключительных случаях, посредством как бы перерождения, полного восприятия чужой культуры. В каждой теоретической работе упоминался тот факт, что культура изменчива и что предписанное культурой поведение зачастую меняется радикальным образом. Многие этнологи с готовностью принимают взгляды, что народы в определенных политических контекстах изменяют культурную традицию, используя различные культурные компоненты, включая элементы более ранних традиций. Сама природа культурных представлений стала предметом ожесточенной дискуссии.

Масло в огонь подлил английский культуролог Эдвард Саид, автор нашумевших трудов «Ориентализм» и «Культура и империализм», в которых он рассматривал западную науку о странах и народах Востока как мифологему Восточного мира, возникшую на Западе и для Запада.

Сайд писал: «ориентализм является не просто представлением, а значительной частью современной политико-интеллектуальной культуры и в качестве таковой более связан с нашим миром, чем с Востоком»[1]. «Восток является идеей, которая имеет свою историю и традицию представлений, концепций, словаря, сложившихся на Западе и для Запада»[2]. «Географические культурные разграничения между Западом и не-западной периферией воспринимались столь остро, что мы можем считать границу между двумя «мирами» «абсолютной»[3].

На основании данных утверждений Дж. Клиффорд делает вывод, что, «концепция культуры служит своему времени»[4].

Отрицание антропологической методологии

Отсюда — один шаг до того, чтобы сделать и другое заключение: концептуальные средства, которые ис-

[1] *Said E.W.* Orientalism. New York, 1978, p. 12.
[2] Ibid., p. 5.
[3] *Said E.* Culture and Imperialism. London, 1994, p. 129.
[4] *Clifford J.* The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art. Cambridge, Mass: Harvard Univ. Pr., 1988, p. 274.

пользовала западная антропология, негодны, они скорее затемняют, чем проясняют существо дела. Для них характерен европоцентричный взгляд на культуры неевропейских народов, последние рассматриваются в западных категориях, игнорирующих то, что представляется важным и значительным самим представителям изучаемых культур. Ставился вопрос о том, «могут ли этнографические записи «представлять» народ, чью культуру они описывают. В полевой ситуации информант представляет свою культуру этнологу. Однако можно предположить, что в этнографических записках «голос» этнолога будет доминировать»[1]. Делался вывод, что «белые» этнологи неспособны, а следовательно и не имеют права изучать культуры цветных народов.

Переход к такому чрезмерному субъективизму и к преувеличению эзотеричности и уникальности культурных феноменов вел к разложению этнологии как науки. Вставал вопрос о самой судьбе антропологии, и часть антропологов отнюдь не выражала оптимизма в этой связи: «Внутри этнологии существует множество глубоких и продолжительных споров... Результатом этого явилась фрагментация дисциплины, быстро меняется список ключевых слов вместе с быстрой сменой интересов в работах ведущих фигур в этой области»[2]. «Сегодня многие этнологи задаются вопросом, имеет ли этнология будущее. Они видят дисциплину в состоянии дезинтеграции и фрагментации на множество поддисциплин и подспециальностей, из которых все подчеркивают свои отличия и уникальность гораздо в большей мере, чем единство. Имеет ли этнология будущее, в огромной мере зависит от того, будут ли фрагменты, на которые распалась дисциплина, иметь какую-либо общую эпистемологическую базу»[3]. Еще более пессимистической кажется другая оценка развития этнологии, данная еще в первой половине 80-х гг., в период зарождения постмодернистской критики: «используя одни и те же критерии, можно измерить уровень теоретической прогрессии от начального этапа этнологии к современности или от современ-

[1] *Rabel P., Rosman A.*, p. 339.
[2] *D'Andrade.* Introduction: John Whiting and Anthropology. In: Whiting J.W.M. Culture and Human Development: Selected Papers, 1994, p. 1.
[3] *Rabel P., Rosman A.*, p. 335.

ности в прошлому, и ответ во многом будет одинаков. *Это — абсолютное доказательство отсутствия в дисциплине накопления знаний.* Историю этнологии можно с успехом анализировать тем же самым образом, как Леви-Стросс анализирует миф»[1].

- Постмодернистская критика выразила глубокий кризис, который переживала этнология 80-х – начала 90-х гг. Этот кризис показал недостаточность для объяснения феномена этнической культуры всех концепций, принятых в этнологии в настоящее время, и необходимость искать выход из глубокого теоретического тупика. **Основным вкладом постмодернизма в антропологию** является взгляд на культурную традицию как на постоянно меняющуюся, а на культуру как на процесс, а не как на статическую комбинацию культурных моделей. Однако учение о динамике культуры не могло получить в рамках постмодернистской критики, отрицающей какие бы то ни было закономерности в функционировании культурной традиции, конструктивное развитие.

Назад к Боасу?

Нынешний кризис этнологии, нынешний взлет релятивизма не все этнологи рассматривают как фатальный. Так, Р.М. Киссинг дает ему трезвое и конструктивное объяснение: «Модный в настоящее время релятивизм настаивает на том, что все прочтения культуры ситуативны и сделаны с определенной точки зрения. И наши особенности восприятия языков изучаемых народов, и наши теоретические ориентации могут вести нас к построению ложных конструкций разговоров других людей. Наши поиски культурной экзотики предрасполагают нас прочитывать культурные тексты избирательно и ошибочно принимать условные метафоры за метафоры высказывания. Так, ввиду особенностей структуры, теоретических предпосылок и критериев публикаций, принятых в нашей дисциплине, в публикуемых статьях другие народы показаны как непохожие на нас. Те же статьи, в которых другие народы могут показаться неэкзотичными и похожими на нас, не публикуются и не читаются. Эта процедура фильтрации была ис-

[1] *Barrett S.R.* The Rebirth of Anthropological Theory. Toronto, Buffalo, L.: Univ. of Toronto Pr., 1984, p. 4.

кусственно порождена и, в свою очередь, поддерживает убежденность в культурном релятивизме и в радикальном различии культур, которое пронизывают всю дисциплину... В результате мы не только нацеливаем себя на то, чтобы отбирать наиболее экзотические из возможных данных, но и даем им наиболее экзотическое из возможных прочтений... Другой фактор, толкающий нас на ложное истолкование культуры, состоит в том парадоксе, что отыскивание в корне чуждого нам культурного материала приводит нас к исследованиям народов... языки которых не имеют ни записанной грамматики, ни словарей, ни орфографии. Вступив в борьбу за изучение этих языков, некоторые из антропологов становятся действительными их знатоками, но большинство из нас выучивает их слабо и неполно. В итоге взгляд на отличие народов друг от друга и от нас самих оказывается преувеличенным»[1].

Один из наиболее известных современных этнологов, Фредерик Барт, писал: «Предстоит теперь заново собрать разрозненные части классической антропологии и заново осмыслить ее задачи, не отвергая, а трансформируя критику, включая ее в свою работу, поскольку она способствует росту нашей восприимчивости и мастерства»[2].

То что предлагает Барт, очень напоминает то, что в свое время предлагал Франц Боас в момент теоретического кризиса этнологии начала нашего века: «Лучший способ избежать ловушек — начинать с частного и наблюдать взаимосвязи во времени и во всем их разнообразии. В ходе такого рода работы будут возникать проблемы, бросающие нам вызов, просвещающие нас и потому необходимые. Если наша начальная цель ограничивается лишь адекватным описанием находящегося перед нашим взором, то в этом случае не будет необходимости выявлять «сущностное» и мы будем чувствовать себя менее обязанными опускать другие моменты исследуемого, которые так же становятся видимыми благодаря нашим подходам к описательной работе. Мы получим более ясную картину того,

---

[1] *Keesing R.M.* Exotic Readings of Culture Texts. P. 459—479 // Current Anthropology. Vol. 80, №. 4., August-October, 1989, p. 459—460.

[2] *Барт Ф.* Личный взгляд на культурные задачи и приоритеты культурной и социальной антропологии // Этнографическое обозрение, 1995. № 3. С. 45.

что находится перед нами, и одновременно больше времени для углубленного анализа особенностей увиденного. Без всяких усилий с нашей стороны эти описания обнаружат вариативность и заставят нас признать ее как неотъемлемую черту того, что мы видим. До настоящего времени эта вариативность оказывалась «заметенной в угол», подальше от наших глаз общей «метлой» тех заранее установленных догм, в силу которых мы верим, что находящееся перед нами — это отражение групповых представлений, норм и структур. В некоторых случаях такая позиция может, конечно, оказаться вполне адекватной, но первой бросающейся в глаза характеристикой собранных нами указанным выше способом данных будет все же разнообразие и вариативность. Эта вариативность должна стимулировать наше стремление к сравнительному анализу и вести к дальнейшим открытиям по мере нашего продвижения по пути поиска повторяющихся ковариаций, а через последнее — и возможных связей.

Первым методологическим правилом в таком подходе должно быть использование или разработка техники поиска, которая позволила бы нам исследовать частное в его изменчивости, вместо следования шаблонам и схемам, побуждающим нас к поспешным схватыванию и характеристике (предполагаемой сущности) целого. Это означает, что нам следует выработать более осознанное отношение к тому, как мы проводим наше наблюдение, и быть менее озабоченными тем, что предстоит найти... Это замедлит работу по созданию четко сформулированных теорий, но одновременно даст возможность уделять больше внимания альтернативным вариантам той организации исследований, при которой мы в наименьшей степени нарушали бы целостность объекта наблюдений, рассекая его на части... Внимание исследователей следовало бы перенести с теоретических дискуссий по поводу объективности, интерпретаций и стиля описаний на практическую полевую работу... Нам необходимо проводить свои исследования как изнутри культурной среды, чтобы понять в какой-то степени значение действий и событий, так и извне..., чтобы суметь составить некоторые представление о том, как причинные связи внешнего мира преломляются в создаваемой человеком культуре»[1].

[1] Там же. С. 47 – 49.

Все чаще раздаются голоса за возвращение к психологизму. «Барьер между культурой и психологией, который Гирц считал необходимым, является серьезным препятствием для понимания культурных процессов»[1]. Неслучайно поэтому в этнологии был поставлен вопрос о том, что «некоторые прежние теоретические подходы могут использоваться вновь»[2]. И прежде всего это относится к методам психологическим. В начале 90-х гг. вновь встает вопрос о том, как «примирить: (а) взгляд на культуру, в котором культурная схема, с одной стороны, руководит человеческой активностью, с другой, проистекает из этой активности, и (б) конструктивистские подходы в психологии, которые предполагают частичное проникновение в процессы и формы, составляющие подоплеку ментальных представлений»[3].

И что еще более существенно, вновь начинает обсуждаться проблематика, которая была поставлена несколько десятилетий назад школой «Культура и Личность». Ведь, как об этом пишет С. Харкнис, «культура всегда определялась в конечном счете и в ментальных представлениях, и в связанных с ними ценностях. Проблема в том, чтобы разработать адекватную концепцию отношения между индивидуальными феноменами и коллективно организованным окружением»[4]. Однако «Возвращение к психологической антропологии происходило очень медленно»[5]. «В целом, однако, психологическая антропология начиная с 60-х гг. характеризуется возрастающим числом различных методологий, концентрирующихся на более узких проблемах. Предыдущий интерес к глобальным анализам личности сменился исследованием конкретных психокультурных процессов и стратегий

---

[1] *Ewing K.P.* Is Psychoanalysis relevant for Anthropology. In Theodore Schwartz, Geoffrey M. White, and Catherine A. Lutz. New Direction in Psychological Anthropology. Cambridge Univ. Pr., 1992,. p. 265.

[2] *Barrett S.R.* The Rebirth of Anthropological Theory. Toronto, Buffalo, L.: Univ. of Toronto Pr., 1984, p. 4.

[3] *Shore B.* Twice-Born, Once Conceived: Meaning Construction and Cultural Cognition // American Anthropologist. 1991, Vol. 93, № 1, March, p.10.

[4] *Harkness S.* Human Development in Psychological Anthropology, p. 118.

[5] Skinner Q. (ed.) The Return of Grand Theory in the Human Sciences. Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

адаптации»[1]. Это развитие было отрефлексировано в книге «Создание психологической антропологии» в двух частях, в последнюю из которых включены темы символизма, сознания и когниции. «Может показаться насмешкой или противоречием, — пишут Джеффри Уайт и Кэтрин Лац, — что изначальный упадок интереса к Культуре и Личности и психологической антропологии в целом начиная с 50-х гг. имел место несмотря на одновременный взрыв интереса к академической и клинической психологии, а также фольк-психологии. Отчасти это было связано с потерей интереса к психологии других народов. Возрастал интерес к терапевтической и прикладной психологии, а не к ее антропологической версии. Призыв к коммуникации между дисциплинами (между психологией, антропологией и историей, психологической антропологией и социокультурной психологией) мог быть пустым звуком, если институциональные, культурные и исторические факторы, влияющие на формирование поля в первую очередь, игнорируются... Это было незадолго до того, однако, когда антропологи, представители мейнстрима, выработали узкий лингвистический и терминологический подход в «новой этнографии» или «этнонауке», уводящий от более широкого социального и культурного анализа»[2].

■ Призывы вернуться к этнологическим концепциям прошлых лет неслучайны. Это закономерное завершение того круга развития, который проделала этнология за последние годы. Осознав когда-то, что исследования культуры, которые на протяжении десятилетий были неотделимы от исследования психологии, зашли в тупик, этнологи сосредоточили свое внимание на разработке и усовершенствовании исследовательских методов и, увлекшись этим последним, как бы и вовсе забыли о том, что концепции «модальной личностной структуры», «национального характера», «этнической картины мира» так и остались незавершенными.

---

[1] *White G.M., Lutz C.A.* Intriduction. In: New direction in Psychological Anthropology. Theodor Schwartz, Geoffry M. White, catherine A. Lutz (eds.) Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 4.

[2] Ibid., p. 4–5, 7.

Раздел 2.
СОВРЕМЕННАЯ ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ И КОГНИТИВНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И КУЛЬТУРНАЯ ПСИХОЛОГИЯ (1980–2000)

■ Судьба психологической антропологии в наше время

К началу 70-х гг. психологическая антропология забрела, казалось бы, в полный тупик, и с конца 60-х до середины 80-х, ее, казалось бы, можно было сбросить со счетов. Если вычесть постмодернистскую критику, которая была скорее публицистикой, беллетристикой, но не наукой, поскольку не стремилась к созданию целостной теории, а обходилась набором принципов общегуманитарного или даже политического содержания, то антропология раскололась на две составляющие: символическую антропологию и когнитивную антропологию. Первая принялась изучать культуру как систему значений, не интересуясь тем, как эти значения отражаются в сознании индивидов, т. е. поставив между культурой и психологией непроницаемый барьер и отказавшись рассматривать какие либо психологические проявления в рамках науки антропологии. При этом было принято считать, что психология не проявляет ни малейшего интереса к антропологическим исследованиям.

Такое впечатление имело под собой основание, и антропологи прикладывали титанические усилия для того, чтобы разбить эту стену непонимания и заинтересовать психологов своими исследованиями. Но правдой является и то, что сама психология переживает острый кризис и независимо от антропологии обращается в поисках выхода к тем казавшимся ранее периферийными отраслям психологии, которые изначально признавали, что культура в той же мере является источником психо-

логического, как и биология. Это направление вылилось в культурную психологию, которую начиная с 90-х гг. можно рассматривать как составную часть психологической антропологии.

Но вернемся в 70-е — начало 80-х. Параллельно с символической антропологией развивалась когнитивная, которая также изучала системы значений, но не в объективированном культурном поле, а в ментальном пространстве индивида. Эта наука имела самые прочные связи с психологией, точнее с когнитивным циклом поддисциплин психологии — теорией восприятия, мышления, памяти. Однако проблема состояла в том, что изучение представления индивида о культуре не продвигало исследователей не на шаг вперед в том, чтобы объяснить сущность самого феномена культуры. Исследования о значениях в культуре (независимые от ментальной деятельности индивида) и значения, лежащие в ментальном плане, требовалось как-то совместить, найти корреляцию между ними, иначе оба ведущих направления в культурной антропологии заходили в тупик, как когда-то зашла в него психологическая антропология. Когнитивной антропологии грозило слиться с когнитивной психологией, а символической антропологии — превратиться в семиотическую герменевтику. Заново встал вопрос о необходимости науки, которая изучала бы одновременно и объективные культурные значения и ментальные значения, но культурные значения как имеющие психологические причины и следствия, а ментальные значения как взаимосвязанные с объективной культурой. Вот тут и приходит вновь черед психологической антропологии.

В 1984 г. выходит сборник[1], который можно рассматривать как предтечу современной психологической антропологии. В нем уже не ставится с прежней самоуверенностью вопрос о комплексном изучении культуры и психологии. Задача намного скромнее: найти точки корреляции культурного и психологического, с достоверностью установить хоть какие-либо взаимосвязи. Участие в сборнике принимают все веду-

[1] Shweder R.A., LeVine R.A. (eds.) Cultural Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion. Cambridge, L., NY., New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1984.

щие на тот период антропологи, вне зависимости от того направления, которое они представляют. Это не сборник, репрезентирующий некое сложившееся научное направление, а сборник-дискуссия, где одни статьи стремятся опровергнуть другие. Клиффорд Гирц, глава символической антропологии, пытается опровергать все подходы, где культурным значениям приписываются психологические составляющие. Его оппоненты делятся на две партии — часть из них соглашается, что сами по себе культурные значения психологических составляющих не имеют, но пробуждают их в индивиде, часть полагает, что культурные значения в принципе имеет мотивационные и эмоциональные компоненты. В любом случае мы наблюдаем своего рода дуализм: параллельно существует культура с ее системами значений и ментальное поле со своими системами значений. Чтобы не путаться в терминологии, Д'Андрад предложил именовать первые символами. Однако задача ясна — установить взаимосвязь между объективированной реальностью и реальностью ментальной.

Задача, казалось бы, слишком простая, если бы не многие поколения антропологов и не десятки теорий, которым так и не удалось вполне отчетливо и доказательно продемонстрировать, в чем эта взаимосвязь состоит. Так возрождается психологическая антропология. В 1992 г. издается увесистый том под названием «Новые направления в психологической антропологии» (переизданный в 1994 г.)[1]. В том же 1994 г. издается «Настольная книга по психологической антропологии»[2]. Оба издания в целом посвящены определению подходов к разрешению указанной выше задачи.

Речь не идет еще о выдвижении единого ведущего подхода, т. е. о формировании научной школы. Психологическая антропология представляет собой набор разнообразных концепций, которые объединены (причем скорее имплицитно, чем эксплицитно) общей исследовательской задачей. А коль скоро так, то пси-

[1] New direction in Psychological Anthropology. Schwartz Th., White G.M., Lutz C.A. (eds.) Cambridge: Cambridge University Press, 1994. (first — 1992).

[2] Handbook of Psychological Anthropology. Bock P.K. (ed.) Westport, Connecticut-London; Greenwood Press, 1994.

хологическая антропология охватывает очень широкое научное поле, более того — интегрирует ряд дисциплин, которые обычно рассматриваются как самостоятельные. Так, в качестве разделов психологической антропологии в этих изданиях присутствует когнитивная антропология, культурная психология, кросс-культурные исследования.

Это создает значительную сложность для объяснения структуры соотношения этих дисциплин (и многие другие), их взаимосвязей. Но что делать, если, исключив анализ работ по когнитивной антропологии, которые приводятся в психолого-антропологических изданиях, мы не только обедняем психологическую антропологию, но и в значительной мере лишаем ее смысла, ее особой «изюминки», а ограничив когнитивную психологию теми ее версиями, которые сейчас излагаются под общей шапкой психологической антропологии, мы выносим за скобки огромный объем материала, который в ходе дальнейшего развития психологической антропологии, надо ожидать, окажется чрезвычайно важным? То же относится и к культурной психологии.

При этом нам необходимо помнить, что мы распутываем сложный междисциплинарный клубок проблем и находимся на исследовательском поле, которое пока нельзя назвать даже междисциплинарным. Все три эти науки не имеют сколько-нибудь четко очерченной области, все они состоят из ряда различных, а то и взаимоисключающих подходов. Часть из них пересекается с частью подходов, лежащих в рамках других дисциплин, часть, напротив, могут быть другим дисциплинам противопоставлены. Многие из проблем, исследуемых ими, могут с равной или с почти равной долей справедливости быть отнесены к каждой из них. Но при этом их нельзя рассматривать в качестве единой области науки, поскольку каждая имеет свою особую специфику. Мы имеем дело с частично пересекающимися множествами.

Психологическая антропология в новом научном контексте

Рассматривая современную психологическую антропологию, мы наблюдаем зарождение под привычным названием практически новой науки.

Возрождавшаяся в 80-е годы психологическая антропология существовала в ином контексте, чем та наука, наследницей которой она была и чье название продолжала носить. Это наложило своей отпечаток и на саму научную дисциплину. Психологические антропологи не имели уже возможности беззаботно утверждать, что их задача состоит в комплексном изучении культуры и психологии. И хотя в душе многие из них продолжали видеть свою задачу в общем и целом так же, объяснять свои цели необходимо было как на языке своей эпохи, когда сменились уже многие научные парадигмы, так и на языке зрелой современной науки, которая не бежит впереди паровоза и не выдвигает в качестве своих предпосылок еще недоказанные тезисы. Кончилась юность антропологии, пришла зрелая пора. Прежде, чем ставить вопрос, не о том даже, как изучать культуру и психологию в комплексе, а о том, возможно ли это в принципе, надо было доказать, что психологические и культурные феномены не лежат в совершенно разных плоскостях, а соприкасаются друг с другом. Ибо возрождение психологической антропологии пришлось как раз на ту пору, когда большинство антропологов и большинство психологов утверждали, что области их интересов не пересекаются.

У психологических антропологов это вызывало резкий протест: то, что не существует никакой культуры, отделенной непроходимой стеной от психологии, и никакой психологии, отделенной непроходимой стеной от культуры, — факт очевидный с точки зрения здравого смысла. Но здравый смысл — не научное доказательство. Самой психологической антропологии не раз уже приходилось отвергать как недоказуемые или даже опровергнутые факты, которые первоначально казались очевидными. Взять хотя бы гипотезу об определяющем влиянии раннего детского опыта на формирование личности. В ней не сомневался никто, а исследования показали, что о серьезном значимом влиянии говорить не следует. Вот и здесь предстояло искать новые пути. А для начала уверить себя, что ничего экстраординарного не происходит: «Существует тесное родство между психологией и антропологией, и нам есть что дать друг другу. Но родство не обязательно должно вызывать близкие и теплые чувства, чувства могут быть отдаленными и хо-

лодными, зависящими от структуры, в которую эти отношения внедрены. Академическая структура областей провоцировала отдаленность, которая снижала взаимное понимание и возможность сотрудничества. Вряд ли необходим синтез антропологии и психологии. Он в обозримом будущем не только не реалистичен, но даже и не желателен. Различия могут быть поучительными и даже творческими»[1].

Прежде всего антропологи стали пристально присматриваться к самой психологии. Что творится внутри дисциплины и вся ли психология настроена к антропологии столь враждебно. Оказалась, что нет. Так, сотрудничество между антропологами и психологами еще да недавних лет, когда повсеместно говорилось о полном равнодушии психологов к антропологическим исследованиям, продолжались в рамках кросс-культурных исследований. Ну а на то, что эти исследования стали менее интенсивными, имеется своя объективная причина. Известный специалист по кросс-культурным исследованиям Харри Треиндис вспоминает те времена, когда «антропологи вели себя подобно психологам, т. е. используя многомерные шкалы, исследовали узкие области. И наоборот, психологи часто стремились вести себя подобно антропологам, углубляясь в описательную этнографию, так что на встречах в Обществе кросс-культурных исследований было трудно определить, кто антрополог, а кто психолог»[2]. Так в чем же причины расхождения? В 90-е гг. Майкл Коул напишет на эту тему целое исследование[3]. Но первоначально проблему следует сформулировать ясно и четко. С одной стороны, границы между антропологией, социологией и психологией выглядят размытыми, они «никоим образом не отчетливы, не стабильны и не объяснимы на рациональной основе»[4], с другой стороны, исходные парадигмы, зало-

---

[1] *Jahoda G.* Psychology and Anthropology. A Psychological Perspective. L., NY etc: Academic Press, 1981, p. 266—267, 274.

[2] *Triandies H.C.* Introduction to Handbook. In: Handbook of Cross-cultural Psychology. Social Psychology. Vol. 5. In: Triandis, H. C., R. W. Brislin (eds.) Boston, L., Sydney, Toronto: Allyn and Bacon, Inc., 1980, p. 11.

[3] *Cole M.* Cultural Psychology. Cambridge, Mass., L. (England): The Belknap Preee of Harvard University, 1996.

[4] *Smith M.B.* Anthropology and Psychology. In: For a Science of Social Man, ed. J. Gillin. New York: The MacMillan Company, 1986, p. 33.

женные в основание антропологии и психологии, принципиально несовместимы. Для большинства психологических антропологов люди разной культуры имеют разную психологию. Вопрос только в том, являются ли эти различия вариантами универсальной психологической конституции или существуют различные психологические конституции? В любом случае для антрополога интересны различия. Для психологов же психология — универсальная наука, которая выводит общие законы, применимые ко всем людям на свете. Никаких феноменов, выходящих за эти универсальные законы, она не признает. Культура лежит вне ее поля зрения, а коль скоро в ходе кросс-культурных исследований психобиологических различий выявить не удалось, то данная тема просто перестала интересовать психологов.

Опять вопрос: всех ли? Более близкое знакомство с психологией показало, что эта наука сама находится в глубоком кризисе. Следовательно, возможно предположить, что существуют ответвления психологической науки, которые в данный момент находятся на периферии, но которые основываются на более близких для антропологов предпосылках. Кроме того, возможно, следует попытаться изложить психолого-антропологические посылки так, чтобы они стали интересны пусть не для общей психологии (здесь вряд ли возможны точки соприкосновения), а для какого-либо из конкретных направлений психологии? Вероятно так цели никто не ставил и не продумывал задачу со всех сторон, но интуитивно сложились два эти пути к выходу из теоретического тупика. И оба они оказались успешными.

Ответвление в психологии, которое рассматривало психологию как имеющую в своем основании одновременно и физиологию человека, и культуру, действительно существовало. Это была... советская психология, а именно Выготский, Леонтьев, Лурия и другие представители «деятельностного подхода», основного для нашей отечественной психологии. Основоположники «деятельностного подхода», воспитанные на марксизме, просто не могли исключить социальный базис как мощное средство, влияющее на формирование человеческого сознания. Сегодня «деятельностный подход» широко известен в Америке, популярен,

и многими психологами рассматривается как перспектива выхода их дисциплины из кризиса. А несколько десятилетий назад обращение американских антропологов к советской психологии выглядело достаточно экзотично. Вылилось это в создание нового научного направления — культурной психологии, тесно пересекающейся с психологической антропологией.

Второй выход казался более очевидным. С 70-х годов мир захлестнула так называемая «когнитивистская революция». Появилось такое понятие как когнитивистские науки. «Когнитивистская революция» в 70-е гг. привела к вытеснению из антропологии психологического направления. Культура стала пониматься как состоящая не из поведения и даже не из моделей поведения, а скорее из информации и познания, закодированного в системах символов. «Антропологи (речь идет прежде всего о символической антропологии, ставшей тогда ключевым направлением в культурной антропологии) постепенно подходили к анализу все более и более психологообразных феноменов, в то же время заявляя, что то, что они рассматривают, является исключительно «культурным» и не имеет ничего общего с психологией. Даже те антропологи, кто изучает такие феномены, как «self» или эмоции, часто отграничивают предмет своего исследования, «культуру», от того, что они понимают как область психологии»[1]. «Основная сила этой когнитивистской революции пришла из той интеллектуальной волны, которая сопровождала развитие современного компьютера. Научное изучение народов, казалось, не нуждается в концепциях, учитывающих ненаблюдаемые ментальные процессы, такие как думание или чувствование. Такое убеждение было жестко связано с развитием компьютерных программ, которые играли в шахматы и решали логические задачи. Если компьютер может иметь программу, то почему не могут иметь ее народы»[2].

---

[1] *Kathering E.P.* Is Psychoanalis relevant for Anthropology? In: Theodor Schwartz, Geoffry M. White, Catherine A. Lutz (eds.). In: New direction in Psychological Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 251.

[2] *D'Andrade R.G.* Cultural Meaning systems. In: Richard A. Shweder, Robert A. LeVine (eds.) Cultural Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion. Cambridge, L., NY., New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1984, p. 88.

Однако «когнитивная революция» была палкой о двух концах. В числе «когнитивных наук» была и когнитивная психология, развитие которой также долгое время было связано с идеей искусственного интеллекта. Тем не менее она занялась такими проблемами, как восприятие, мышление, память. Некоторые из авторов приходили к выводу, что процессы эти имеют определенную культурную детерминацию. Параллельно развивалась когнитивная антропология, которая в 50-е гг. отпочковалась от психологической антропологии и которая стремилась изучать ментальную структуру значений. Относительно быстро наладилось сотрудничество этих двух научных дисциплин. Соответственно психологической антропологии было резонно подумать о том, чтобы выражать свои идеи на языке когнитивной антропологии, понятном и для когнитивных психологов. Таким образом, возникла пересекающаяся область между психологической и когнитивной антропологией, а психологические антропологи заговорили о культурных моделях и схемах как ментальных комплексах.

Это происходит уже тогда, когда вперед вырывается постмодернистское направление антропологии, по сути предлагающее отказаться от научных традиций в их привычном понимании. Потребность в междисциплинарном взаимодействии потребовала от психологической антропологии попытаться принять более четкие термины, более строгий язык научного изложения, т. е. отказаться от любых влияний постмодернизма. Так, с точки зрения одного из ведущих современных антропологов, Теодора Шварца, «если психология оказывается не в состоянии принять результаты и исходные посылки антропологического знания, виноваты и психология, и антропология. Хотя и те, и другие ставят вопрос о человеческой природе, имеет место взаимное отчуждение — межпарагматическое непонимание. Распространившийся ныне постмодернистский подход стоит в оппозиции к стремлению открыть мир как он существует для других. Он говорит о «конструировании», «проникновении», «написании культуры». Антропология озабочена границами заблуждений, «творением своей собственной реальности», «говорением истории» («story telling»), имеет острое самосо-

знание, литературные и моральные притязания, она отбрасывает науку как сайентизм, видит мир как слово, верит в свою собственную интуицию и эмпатическое понимание, становится иррациональной. Это — не наука, это — контуры религии Нового века... Если моя картина отношений между антропологией и психологией в целом корректна, наши коллеги из других дисциплин не имеют нужды принимать наши «story telling» всерьез»[1]. В качестве приемлемого для психологов подхода он предлагает свою концепцию опытно-процессуальных моделей культуры. Д'Андрад, выступающий то от имени когнитивной психологии, то от имени психологической антропологии, делает привычным и понятным для психологических антропологов понятийный аппарат когнитивной антропологии и создает саму возможность того, чтобы проблемы психологической антропологии формулировались на языке когнитивистской науки.

Конечно, совокупность работ, лежащих в рамках психологической антропологии, включает и более традиционные для этого направления подходы, такие, как психоаналитическая антропология. Ведь классический психоанализ на протяжении многих лет оставался связанным с антропологией. Сейчас он во многом вытеснен другими направлениями психологии, но кто сказал, что потенциал его исчерпан? Поэтому только часть психологической антропологии переводима на язык других наук. То, что как минимум часть переводима — хорошо. Но это не повод отказываться от своей собственной научной традиции. Таким образом, проблема психологической антропологии как раз и состоит в том, чтобы под влиянием конъюнктуры не превратиться в другую науку: сохранить свои исходные принципы, свой опыт, свои достижения. «Развитие психологической антропологии высветило ее проблемы и противоречия, не последняя из которых — определение ниши, внутри которой находится наша субдисциплина. В период расцвета школы «Культура и Личность» в 40-е — 50-е гг. парсонсовское разделение мира на систему личности, систему

[1] *Schwartz T.* Anthropology and Psychology. In: New direction in Psychological Anthropology. Theodor Schwartz, Geoffry M. White, Catherine A. Lutz (eds.) Cambridge: Cambridge University Press, 1994. P. 324, 344–346.

культуры и систему общества обеспечило ясное поле исследований культуры и личности. Целью этих исследований было применение теории личности к анализу значения и мотивационной силы культурной формы для индивида. Теоретическая ниша, занятая «Культурой и Личностью», однако, стала много менее определенной с развитием множества различных направлений в социальных науках. Эти изменения, казалось, означали конец психологической антропологии. И только новый подход может раскрыть границы между психологическим и другими направлениями в антропологии»[1]. Раскрыть границы, но не изменить сущность психологической антропологии. Ибо, как я уже говорила, многие психологические антропологи и по сей день в душе уверены, что культуру и психологию можно и нужно изучать в комплексе. Но к разрешению этой проблемы невозможно подступиться с налету, как делали первые представители этого направления. Каждый шаг должен быть теоретически глубоко продуман. Мало того — сформулирован на понятийном языке, делающим его доступным для междисциплинарной коммуникации. Ведь наука последней трети XX в. внесла много нового знания, которое, если пренебречь им, станет новым препятствием на пути развития психологической антропологии, а если хорошо его осмыслить, может открыть ей новые перспективы. Как когда-то когнитивная революция, которая, казалось, перекрыла психологической антропологии воздух, в конце концов помогла найти ей выход из тупика.

Что такое культурная психология?

Культурная психология — это научная поддисциплина, которая рассматривает культуру как одну из определяющих составляющих психологии. Поддисциплина какой дисциплины? Логичнее всего было бы ответить: психологии. Сегодня это действительно отчасти так и есть, поскольку кризис в психологии ста-

[1] *White G.M., Lutz C.A.* Intriduction. In: Theodor Schwartz, Geoffry M. White, Catherine A. Lutz (eds.). New direction in Psychological Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 3—4.

новится все заметнее и ряд психологов (особенно среди когнитивных психологов и психологов развития) хватаются за культурную психологию как за спасительную соломинку. Однако тут необходимо уточнение. Не за культурную психологию в целом, а за некоторые из ее положений, за некоторые из ее направлений. Ибо культурная психология представляет собой совокупность множества подходов, ни один из которых не представляют ее вполне. А в таком своем облике, *в качестве комплекса связанных исходной идеей, но различных в своем выражении подходов, культурная психология может быть скорее представлена в качестве поддисциплины психологической антропологии.* Культурная психология, хотя и имеет солидную предысторию в психологии, но фактически зародилось внутри психологической антропологии. Она в сущности явилась мощным давящим фактором на современную психологическую науку, тем фактором, об отсутствии которого так сожалеют многие психологические антропологи, не замечая того, что происходит у них перед самыми глазами. Это обычный эффект «привычного восприятия», когда мы не замечаем изменений в пейзаже, который лицезреем каждый день. Когда перед нами стоит не реальная картинка, а наше давно уже сформировавшееся представление об этой картинке.

Культурная психология состоит из множества подходов, но ни один из них не выражает данное направление полностью. Каждый из этих подходов принимают многие, но не все, из совокупности стержневых концептуальных предпосылок культурной психологии и, во многих случаях, сохраняет предпосылки, которые делают эти подходы взаимно несовместимыми. Термин «культурная психология» используется во многих различных контекстах. Многие из стержневых идей, ныне связанных с этим подходом, возникли в рамках самых различных научных направлений.

Целый ряд теоретических работ, изданных в последние десять — пятнадцать лет, характеризуют культурную психологию как отдельное научное направление, которое может рассматриваться как междисциплинарный подход, но которое принципиально отличается от смежных научных направлений. Так, на-

пример, Шведер объяснял ее отличие от общей психологии, от кросс-культурной психологии, этнопсихологии и психологической антропологии. Однако порой эти противопоставления кажутся спорными. Психологическая антропология сама представляет собой не целостную научную школу и совокупность исследовательских подходов, а Шведер отрицает только некоторые концептуальные модели, присутствующие только в небольшом числе психолого-антропологических подходов, так что его собственная теория при желании может смело рассматриваться как часть психологической антропологии. Джейн Миллер рассматривает культурную психологию как междисциплинарную область, которая имеет исторические корни в антропологии, психологии и лингвистике, причем часто они находятся в тех областях перечисленных дисциплин, которые считались периферийными или даже на время были забыты. С телеологической перспективы, считает она, культурная психология может быть понята как основание и движение к будущей глобальной теории. Она выделяет ряд основных теоретических положений, которые характерны для культурной психологии в целом:

(1) внимание к индивидуальной субъективности;
(2) нередукционистское представление об взаимосвязи между культурой, психологией и опытом;
(3) представление о неразрывном единстве культуры и психики;
(4) признание необходимости культурного разнообразия психологий;
(5) внимание к проблемам коммуникации и интеракции[1].

В культурной психологии предполагается, что объективный мир, индивидуальная субъективность и культурные значения не могут быть сведены одно к другому. Этот подход отвергает редукционизм, связанный с культурным или психологическим детерминизмом. В общей психологии есть тенденция смотреть на категории, используемые в интерпретации опыта, как на самоочевидные. Культурная психология в про-

[1] *Miller Joan G.* Cultural Psychology: Briding Diciplinary Boundaries in Understanding the Cultural Grounding of Self. In: Handbook of Psychological Anthropology. Philip K. Bock (ed.) Westport, Connecticut-London; Greenwood Press, 1994, p. 142.

тивоположность этому утверждает, что опыт является недетерминированным в отношении того, как он концептуализируется. Культурная психология отрицает, что существует только одно верное представление той или иной модели событий и предполагает, что интерпретация опыта всегда включает в себя произвольное сопоставление информации. Хотя и нельзя отрицать основополагающие закономерности человеческой психики связанные с восприятием объективного мира, реальность, однако, никогда не может познаваться сама по себе, независимо от той перспективы с которой видит ее познающий субъект. А эту перспективу во многом задает та культура, носителем которой этот субъект является. В современной культурной психологии субъективность и поведение рассматриваются как детерминированные культурными верованиями и ожиданиями. Индивиды рассматриваются не только как активно включенные в интепретирование значения опыта, но и как коллективно творящие «интенциональный» мир. Признавая, что индивиды конструируют множество реальностей, каждая из которых имеет собственные социально-исторические основания, а не одну реальность, независимую от наблюдателя, культурные психологи придают большее значение человеческой деятельности, чем традиционным когнитивным подходам и подходам связанным с психологией развития.

Культурная психология не является исключительно психологией социальных групп, она включает в себя и индивидуальную психологию, и, может быть, даже в первую очередь индивидуальную психологию. Но индивидуальная психология трактуется как культурно конституированная и как потенциально культурно изменчивая. Ряд культурных психологов (наиболее известным из них является Майкл Коул, а также Дж. Верч, глава так называемого социокультурного подхода, который мы рассматриваем как часть культурной психологии) полагает, что корни культурной психологии находятся в социоисторическом подходе, связанном с именами Выготского, Лурия и Леонтьева. Центральным для этого подхода является положение, что психологические процессы являются культурно опосредованными, исторически развивающимися, контекстуально специфическими, они возникают из

практической деятельности человека и в ней укоренены. В другой формулировке культурная психология трактует индивидов как живущих в культурно сконституированном мире, что является фундаментальным для развития их способностей — этот подход, как мы видели, характерен для Шведера, другими его известными представителями являются Брунер и Миллер. Как пишет последняя, «в рамках культурной психологии культурные и психологические феномены трактуются как взаимозависимые, более того — взаимоконституируемые. Культурная психология не отрицает возможности индивидуальных отличий в поведении. Предполагается, что индивид — носитель культуры, и его субъективность формируется под воздействием культурных значений и практик. Именно поэтому не может быть резкой дихотомии между психологией и культурой. Также широко признанным является мнение, что индивидуальная субъективность должна браться в расчет в понимании культурных значений. Культурные значения, символы и практики могут быть поняты только с точки зрения индивида, для которого они существуют и для которого они имеют мотивационную силу. Отрицая постулат психического единства, культурная психология полагает, что признание многообразных культурных различий необходимо для объяснения индивидуального психологического развития. Эта позиция следует из признания факта, что психологические процессы являются культурно конституированными и поэтому могут варьироваться согласно различиям в культурных значениях и практиках. Культурная психология не отрицает возможности универсальных психологических процессов, но полагает, что последние имеют место по причине определенной схожести культурных значений и практик. Не отрицается и значение биологических процессов, однако они рассматриваются как культурно зависимые»[1].

Однако уже сегодня издан ряд теоретических работ, которые могут быть охарактеризованы как отмечающие появление культурной психологии как отдельной науки. Центральным для этих работ является

[1] Ibid., p. 144—145.

положение, что психологические процессы являются культурно опосредованными, исторически развивающимися, контекстуально специфическими, и одновременно возникают из практической деятельности. В другой формулировке культурная психология трактует индивидов как участников в культурно конституированном мире, что является фундаментальным для развития их способностей. Миллер упоминает при этом работы Майкла Коула, Ричарда Шведера и Джерома Брунера[1].

В культурной психологии предполагается, что объективный мир, индивидуальная субъективность и культурные значения не могут быть сведены друг к другу. Этот подход отвергает редукционизм, связанный с культурным или психологическим детерминизмом. Опыт является недетерминированным в отношении того, как он концептуализируется. Культурная психология предполагает, что интерпретация опыта всегда включает в себя произвольно взятую информацию. И хотя существует универсальная человеческая тенденция наполнять мир объективным статусом, реальность сама по себе никогда не может быть познана с независимой наблюдательской позиции[2]. Миллер особо подчеркивает, что культурный детерминизм недопустим для культурной психологии, и она с осторожностью относится к антропологическим концепциям «трансмиссии» или модели культурного научения, поскольку в них индивидуальная субъективность и поведение рассматриваются как процессы, полностью детерминированные культурными верованиями и ожиданиями, и процессы культурной коммуникации и культурной согласованности трактуются как тотальные и непроблематичные. Культурная психология предлагает альтернативный взгляд: хотя индивидуальная субъективность никогда не формируется вне или независимо от культуры, она не стоит в отношении один к одному с культурой. Индивиды рассматриваются не только как активно включенные в интерпретирование значения опыта, но и как коллективно творящие интенциональные («сконструированные») миры. При-

[1] Ibid., p. 139–140.
[2] Ibid, p. 142.

знавая, что индивиды «конструируют» множество социоисторически обоснованных реальностей, а не одну реальность, независимую от наблюдателя, культурные психологи придают большое значение человеческой деятельности. Отрицание культурной психологией психологического детерминизма касается прежде всего той идеи, что культурные формы развиваются исключительно для того, чтобы служить культурно конституированными защитными механизмами.

Однако культура и психология не могут рассматриваться как независимые друг от друга. Культурная психология смотрит на них как на взаимно конституируемые. То, что психология является, по крайней мере отчасти, культурно конституированной, следует из признания активной роли людей в конструировании значений своего опыта на основе воспринятых ими культурно конституированных предпосылок. Конечно, индивидуальная субъективность, хотя и опирается на культурные схемы, но всегда имеет индивидуальные различия в поведении. Индивид — носитель той или иной культуры, и его субъективность формируется под воздействием культурных значений и культурно-обусловленной практики, а потому не может быть резкой дихотомии между психологией и культурой. При этом индивидуальная субъективность должна браться в расчет в понимании культурных значений. Культурные символы и практики могут быть поняты только в терминах индивида, для которого существуют значения и для которого они имеют мотивационную силу. Психологические процессы являются культурно конституированными и поэтому могут варьироваться в рамках допустимых для данной культуры значений и практик. Культурная психология не отрицает возможности универсальных психологических процессов, но предполагает, что психологические универсалии являются необходимым результатом схожести самих культурных значений и практик. При этом биологические процессы рассматриваются как вынужденные, чьи значение и важность культурно зависимы[1].

[1] Ibid, p. 145.

Фокусируя внимание на дискурсе, интеракции и практике, культурная психология посвящает много внимания переформулированию психоаналитической теории и использованию ее для понимания психологических измерений культурны. Хотя повсеместно индивиды развивают «индивидуализированный self» «родственный self», «духовный self», а также «развивающийся self», качественная природа этих selves и их важность культурно изменчивы. Так, индивидуализированный self, со связанными с ним эмоциональными силами и ограничениями, преобладает в Америке, тогда как родственный и духовный selves с их альтернативными силами и ограничениями занимают центральное место у индийцев и японцев.

Культурные верования и ценности традиционно рассматриваются в психологии как влияющие на специфические цели социализации, но не как необходимые для объяснения предполагаемого комплекса основных человеческих мотивов. Эти основные мотивы имеют тенденцию формулироваться в индивидуалистических терминах, с ударением на желаниях агента управлять окружением, контролировать собственные действия, искать пути самовыражения и т. д. Демонстрируя, что многие современные мотивационные конструкции в психологии могут не быть адекватны для понимания модусов мотивации в различных не западных культурах, исследования в культурно-психологической перспективе вносят свой вклад в понимание процесса, посредством которого культурные значения мотивируют поведение.

Вопреки выводам, сделанным кросс-культурными психологами о том, что представители традиционных культур неспособны к абстрактным модусам познания, культурные психологи полагают, что результаты измерения интеллектуальных способностей непосредственно зависят от того, принималась ли в расчет культурная среда испытуемых: когда испытуемые сталкиваются и непривычным материалом или процедурами с низкой, с их точки зрения, практической полезностью (т. е. тестируются в соответствии с разработками, сделанными для представителей «западной» цивилизации), они демонстрируют малый интеллектуальный потенциал, но в экспериментальном окру-

жении, которое для них более значимо, равно как в конкретных естественных ситуациях, уровень их интеллекта не отличается от представителей «западных» культур. Открытия подобного рода ведут к важному заключению, что когнитивные способности являются универсальными, и что изменчивость в их проявлении зависит от содержания задачи. Исследования в этой области движутся в сторону более локализованного представления о познании и к представлению, которое трактует продукты и процессы мышления как взаимно конституируемые. Обучение также трактуется как культурно поддерживаемый процесс, являющийся скорее результатом интеракции, чем индивидуальным достижением.

«Как неоднократно признавали многие теоретики, — пишет Джейн Миллер, — истинная психология всегда была культурной психологией и всегда будет культурной психологией. Ее главный вклад — переосмысление концепции культуры и новое понимание человеческого развития. В течение всей жизни, не только в детстве, развитие рассматривается как приобретение опыта в практических социально конструированных сферах. Уже многое сделано для понимания культурного научения как процесса, моделируемого одновременно активным агентом и активной культурой. Кроме того, культурная психология является богатым источником концептуальных вопросов. Хотя культурная психология занимает маргинальную позицию внутри таких дисциплин, как антропология, психология, лингвистика, она начинает приобретать важность во всех этих трех областях благодаря свежести своих идей и их релевантности мультикультурализму, а также ее намерению брать в расчет туземные психологии. Предлагая новые пути мышления о культуре и психологии, культурная психология является новым подходом, важным для социальных наук»[1].

Главным вкладом культурной психологии в общенаучный багаж является выработка концепций, ведущих к новому пониманию развития и к переосмыслению концепции культуры. Детское развитие ныне трактуется как ориентированное более на локальные,

[1] Ibid, p. 159 – 160.

чем универсальные цели, как приобретение опыта в практических социально сконструированных сферах. Культурное научение понимается как процесс, моделируемый одновременно активным субъектом и активной культурой. Встают вопросы о воздействии индивидуальной субъективности на усвоение культурных навыков и ее влиянии на поведение, о соотношении эксплицитных процессов культурной трансмиссии и имплицитном усвоении культурных навыков, о необходимости и возможности различения между культурой и психологией.

Российская культурно-историческая школа как основание культурной психологии

«Представление о культурно-исторической психологии объединяет ученых многих национальных традиций, но обычно связывается с российскими учеными Алексеем Леонтьевым, Александром Лурией и Львом Выготским»[1], — этого мнения придерживается большинство представителей культурной психологии. Поэтому мы рассмотрим российскую культурно-историческую школу более внимательно и в качестве основной теоретической базы культурной психологии. «В отличие от многих современных ученых, русские не предлагали ни новую дисциплину — культурную психологию, ни поддисциплину, посвященную культурным исследованиям. Вместо этого, если бы их подход возобладал, вся психология рассматривала бы культуру наряду с биологией и социальными взаимодействиями как центральный фактор. Выступая за полную реорганизацию дисциплины, Л. Выготский и его коллеги прослеживали сложившуюся несовместимость различных психологических школ вплоть до разделения между естественными и гуманитарными науками, которое раскололо психологию при самом ее зарождении. Они полагали, что культурно-исторический подход в принципе мог бы привести к разрешению проблемы «двух психологий». Центральный тезис русской культурно-исторической школы состоит в том, что структура

[1] *Коул М.* Культурно-историческая психология. М.: Когито-центр, 1997. С. 127—128.

и развитие психических процессов человека порождаются культурно опосредованной, исторически развивающейся практической деятельностью. Каждое понятие в этой формулировке тесно связано с остальными и в некотором смысле предполагает их. Исходная посылка культурно-психологической школы состоит в том, что психические процессы человека возникают одновременно с новыми формами поведения, в которых люди изменяют материальные объекты, используя их как средство регулирования своих взаимодействий с миром и между собой»[1].

Посмотрим на Выготского глазами, которыми смотрят на него американские культурные психологи. В отдельном разделе мы рассмотрим воззрения Выготского и его школы отдельно, в контексте их значения для этнопсихологии. Но сейчас, поскольку мы рассматриваем американскую культурную психологию, для нас важна их трактовка Выготского, их интерпретация учения Выготского и его последователей. Ведь «сегодня исследование, характеризуемое как Выготскианское и неовыготскианское, можно найти в дюжинах монографий и в сотнях, если не тысячах, журнальных статей»[2], преимущественно англоязычных.

В работах Выготского культурные психологи выделяют три сквозные темы: 1 — взгляд на психику с точки зрения ее развития; 2 — представление о высшей ментальной деятельности индивида как производной социальной жизни; 3 — представление о действиях (социальных и индивидуальных) как опосредованных инструментами и знаками феноменах. Все эти темы тесно переплетены в трудах ученого. Анализ развития в подходе Выготского опирается на предположение о том, что понять многие аспекты ментальной деятельности возможно только, понимая их происхождение и те переходы, которым они подвергаются. Выготский помещал анализ развития в самое основание изучения сознания. С его точки зрения, попытки понять природу ментальных процессов, анализируя

---

[1] Там же. С. 130 – 131.

[2] *Cole M.* Socio-cultural-historical psychology: some general remarks and a proposal for a new kind of cultural-genetic methodology. In: Wertsch, James V. (ed.) Sociocultural Studies of Mind. Cambridge University Press , 1995, p. 188.

только статичные продукты развития, некорректны. Различные аспекты этих процессов — результат генетической трансформации, поэтому подобные попытки могут ввести в заблуждение, т. к. приводят к «фенотипическому» взгляду на феномен, который может быть адекватно понят лишь через «генотипический» анализ[1]. Выготский фокусировал свои эмпирические исследования на развитии индивида (онтогенезе), в особенности, в детские годы. Но также он занимался и другими генетическими областями: филогенезом, социокультурной историей и «микрогенезом».

Выготский считал, что каждая из этих областей имеет свой ряд объяснительных принципов, и старался выяснить, как взаимосвязаны генетические силы этих областей. Основным психологическим феноменом для него в этой области был специфический для человека способ разрешения проблем. В частности, Выготского интересовал тот факт, что обезьяны остаются «рабами ситуации»; их действия, позволяющие им решать проблему, всегда подчинены конкретному контексту. Человек же способен преодолевать рамки конкретной ситуации. Акцент на инструментах — категории опосредующих средств — отражал основное отличие элементарной ментальной деятельности от ментальной деятельности более высокого порядка. Для Выготского это был принципиальный момент, игравший существенную роль в его теоретических построениях. Ментальная деятельность более высокого порядка опосредована инструментами, знаковыми системами (естественным языком), и в этом ее определяющая характеристика. Введя различие элементарной ментальной деятельности и деятельности более высокого порядка в плане филогенеза, Выготский ввел следующее различие уже в рамках высшей ментальной деятельности, присущей исключительно человеку, в плане генетических переходов в социокультурной истории — он выделил «рудиментарную» и «продвинутую» ментальную активность и изучал их в плане абстрагирования и «деконтекстуализации» семиотических средств, которые опосредуют комму-

[1] *Wertsch J.V.* Voices of the Mind. Cambridge, Mass., Harvard Univ. Pr., 1991, p. 19–20.

никацию и мышление[1]. Основной отличительный признак онтогенеза, в сравнении с филогенезом и социокультурной историей, Выготский видел в том, что многообразные факторы развития действуют в онтогенезе одновременно. «Естественные», «культурные», «социальные» факторы, как писал Выготский, взаимодействуют и придают динамику изменению[2]. Однако Выготский не дал детальных определений двух планов развития ребенка — естественного и культурного, особенно туманен его естественный план. Динамика обоих планов развития в онтогенезе остается и по сей день недостающим звеном психологии развития. В ряду других функций эта динамика привела Выготского к мысли о различии между процессами, функционирующими в онтогенезе и в других областях, связанных с развитием. Так, например, Выготский отвергал мысль о том, что в онтогенезе воспроизводится социокультурная история, поскольку, считал он, в последней социальные факторы действуют относительно изолированно.

Чтобы понять индивида, необходимо понять тот социальный контекст, в котором индивид существует. Выготский утверждал, что психологическая природа человека есть агрегация интернализованных социальных отношений. Выготский видел свою задачу в точном определении тех социальных и психологических процессов, которые формируют психологическую природу человека. По мнению Выготского, интерпсихологическое функционирование является ключом к пониманию ментальной деятельности индивида. Основной генетический закон культурного развития имеет несколько положений, которые не только не получили общего признания, но даже пока что не осознаны современной психологией. Первое положение много шире, чем идея о том, что ментальная деятельность индивида производна от его социальной жизни. Оно констатирует, в версии Выготского, что природа ментальных (внутренних) процессов остается квазисоци-

[1] *Wertsch J.V.* Vygotsky and the social formation of mind. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.
[2] *Выготский Л.С.* Развитие высших психических функций. М.: Издательство Академии Педагогических Наук, 1960.

альной. Даже в приватной сфере человек остается функцией социальных взаимодействий. При этом Выготский не считал, что высшая ментальная деятельность индивида есть прямое и простое отражение социальных процессов. Он утверждал тесную связь, упроченную генетическими переходами, между процессами интер- и интрапсихологическими, которая, в свою очередь, означает, что различные формы интерпсихологической деятельности дают начало соответствующим различиям форм интрапсихологической активности.

Второе положение затрагивает дефиницию высших ментальных функций, таких как мышление, внимание, логическая память, например. Предложенная дефиниция в корне отличается от бытующих в психологии определений. А именно: понятие ментальной функции становится приложимым как к индивидуальным, так и к социальным формам активности. Отзвуком данного положения являются предпринимаемые в последнее время исследования «социальной памяти». Тезис Выготского о социальном происхождении высшей ментальной деятельности индивида проясняется особенно четко в связи с «зоной ближайшего развития» — понятием, привлекшим пристальное внимание западных ученых (Браун, Френч, Коул, Рогофф, Верч). Различение Выготским актуального и потенциального уровней развития отражает взгляды ученого на интра- и интерпсихологические планы ментальной деятельности, конституированные общим генетическим законом культурного развития[1].

Третья сквозная тема социокультурного подхода (сформулированного Выготским) звучит так: высшая ментальная активность и деятельность человека в целом опосредованы «техническими инструментами» и знаками («психологическими инструментами»). Главный вклад Выготского — перенос акцента с технических на психологические инструменты, очерчивание роли знаковых систем (естественного языка) в психической деятельности. Отправным моментом для понимания идей Выготского относительно знаковых систем, таких как язык, диаграммы, арифметика, является тезис о связи

[1] *Wertsch J.V.* Voices of the Mind, p. 27–28.

семиотических и других форм деятельности. В этом тезисе своеобразие подхода Выготского. Современный анализ языка часто концентрируется на структуре знаковой системы, независимой от той посреднической роли, которую язык играет. Выготский склонен рассматривать знаки сквозь призму их посреднических свойств, а не в плане семантического анализа знаков, абстрагированного от контекста использования. С позиции Выготского бессмысленно говорить о том, что индивид «имеет» знак или умеет обращаться с ним без анализа того, как субъект действительно использует (или не использует) знак в качестве посредника своих действий или действий других. Таким образом, подход Выготского может быть рассмотрен как частный случай «теории использования» значения[1]. Хотя подход Выготского пересекается с подходами «прагматики» или «дискурсного анализа», его акцент на посреднической функции семиотических процессов означает, что указанные пересечения ограниченны.

Выготский высказал ряд предположений относительно природы отдельных высших ментальных функций. Он считал, что мышление, добровольное внимание и логическая память формируют систему «интерфункциональных отношений». О последних он писал в своей, вероятно, самой главной монографии «Мышление и речь». Целый том он посвятил, фактически, анализу того, как мышление и речь переплетаются в жизни человека — убедительный пример интерфункциональных отношений, характеризующих человеческое сознание. Изучая связи речи и мышления, Выготский делал упор на то, как соотносятся различные формы речи и мышления. При этом он указывал, что вербальные опосредующие средства используются так широко и так часто, как только возможно. Взгляды Выготского на эффективность и естественность вербальных форм опосредования широко разделяются учеными на Западе. Некоторые уточнения были сделаны теми исследователями, которые практически изучали коммуникативную и ментальную деятельность в других социокультурных условиях. Б. Рогофф и ее коллеги отметили, например, что социализационная практика

---

[1] *Strawson P.F.* Logico-linguistic papers. London: Methuen, 1971.

в некоторых незападных культурах значительно меньше опирается на вербальную коммуникацию, чем это обычно бывает в западных странах[1]. В анализе феномена опосредования Выготский опирался на свою теорию развития. Вначале он изучал конкретную форму действия, например, принятие решения по проблеме, а затем вводил новые опосредующие средства и следил за возникающими изменениями. Такой метод был назван «дуальной стимуляцией». Выготский полагал, что введение знаков в действие фундаментально трансформирует действие. Он писал: «включенные психологические инструменты полностью изменяют основание и структуру ментальных функций».

Проблема опосредующих средств имеет еще один важный ракурс: агенты действий рассматриваются как индивиды, действующие в союзе с опосредующими средствами. Когда центральная роль отводится опосредующим средствам, существенно точно определить их важнейшие атрибуты. В случае с тросточкой слепого необходимо понять, почему она имеет вполне определенные длину, цвет, толщину? В случае языка, почему он имеет вполне определенные структурные характеристики? Первое впечатление — что такие характеристики являются ответом на требования индивидуальной психологической деятельности. Однако, будучи индивидуальными по сути, психологические факторы накладывают некоторые ограничения на опосредующие средства, и в этих ограничениях сторонники социокультурного подхода усматривают культурные, исторические, институциональные составляющие.

С точки зрения Выготского, ключом к пониманию форм семиотического опосредования в интрапсихологическом плане является анализ их интерментального происхождения. Выготский писал, что знак изначально социален, он — средство воздействия на других, и только позже он становится средством воздействия на самого себя. Касаясь конкретно знаковой системы языка, он отмечал: первичная функция языка — функ-

[1] *Rogoff B.* Apprenticeship in thinking: Cognitive development in social context. New York: Oxford University Press, 1990.

[2] *Выготский Л.С.* Мышление и речь: Психологические исследования. М.—Л.: Государственное Социально-экономическое Издательство, 1934.

ция коммуникативная, социального контакта[2]. Выготский выделял «эгоцентрическую» и «внутреннюю» речь. Поскольку эти виды речи производны от коммуникации и социальных контактов, они отражают определенные характеристики их интерментальных предшественников, таких, как диалогические структуры. В этой связи Выготский писал о том, что эгоцентрическая речь произрастает из своих социальных корней и переносит социальные, коллаборативные формы поведения в сферу индивидуальной психологической деятельности. Если у Выготского опосредующие средства несут на себе отпечаток динамики интерментальной деятельности, то более общим тезисом будет положение о том, что опосредующие средства — это производные широкого круга социальных факторов. В последние, конечно, входит и интерментальная деятельность[1].

Выготский и его коллеги обнаружили много отличительных особенностей внутри «сфер развития» социокультурной истории и онтогенеза между «высшими» и «низшими» формами ментального функционирования[2]. Например, в отношении к социокультурной истории Выготский считал, что «культурные» народы отличаются от «примитивных» народов формами языка и мышления, которые они используют. Примитивный человек отличается от культурного не потому, что его язык оказывается более бедным в средствах выражения, более грубым и менее развитым, чем язык культурного человека. Наоборот, в отношении языка примитивного человека мы поражаемся огромным богатством словаря. Вся трудность понимания и изучения этих языков во-первых и прежде всего происходит от их превосходства над языками культурных народов по причине той степени богатства, изобилия и роскоши различных терминологий, которые совершенно отсутствуют в наших языках. Однако Выготский смотрит на такие особенности, как «огромное богатство словаря», как на препятствие развитию «психологического инст-

---

[1] *Wertsch J.V.* Voices of the Mind, p. 36.

[2] *Wertsch J.V., Del Río P., Alvarez A.* Sociocultural Studies: History, Action, and Mediation. In: Wertsch, James V. (ed.). Sociocultural Studies of Mind. Cambridge University Press, 1995, p. 6—7.

рументария» или «медитативных средств» для более высокого ментального функционирования. Примитивный человек не имеет концептов; абстрактные, общие понятия являются чуждыми для него. Он употребляет слово отличным от нас образом. Главный прогресс в развитии мышления заключается в переходе от первого модуса употребления слова как имени собственного ко второму модусу, когда слово является знаком комплекса и, наконец, к третьему модусу, когда слово является инструментом или средством для развития понятия. Таким образом оказывается, что культурное развитие мышление имеет тесную связь с историей развития человеческого языка[1]. Делая такое утверждение о мышлении и языке, Выготский делает решительные предположения о наличии универсальной рациональности и прогресса. Таким образом, то, что мы назвали бы сегодня кросс-культурными отличиями, для Выготского и его коллег являлось «кросс-историческими» различиями.

С одной стороны может показаться, что понимание истории Выготским довольно сильно соответствует идее об универсальном человеческом прогрессе эпохи Просвещения, взгляд, который объясняет различия в терминах уровней единственной линии развития или эволюции. С другой стороны, однако, в работах Выготского существует множество мест, свидетельствующих, что он выдвигает более широкую систему идей, чем может показаться на поверхностный взгляд. Например, он не постулирует единственного глобального комплекса стадий для категоризации социальных формаций. Вместо этого Выготский признает сложность отношений между историей как изменением и историей как универсальным человеческим прогрессом. Это следует из его оценки особенного аспекта истории, являющегося наиболее для него интересным, «символически-коммуникативных сфер деятельности, в которых люди коллективно продуцируют новые средства для регулирования своего поведения»[2]. Выготский

---

[1] *Wertsch J.V.* Vygotsky and the social formation of mind, p. 118–121.

[2] *Scribner S.* Vygotsky's uses of history. In: J. V. Wertsch (ed.), Culture, communication, and cognition: Vygotskian perspectives. Cambridge University Press, 1985, p. 123.

признает исторические процессы отличными от тех, которые подпадают под рубрику универсального человеческого прогресса, уводит его прочь от простых сравнений между историческим развитием и онтогенезом.

Линия рассуждения Выготского основана на анализе того, как различные влияния вступают в контакт и трансформируют действие. В «инструментальном акте» ни индивид, ни медитативные средства не функционируют изолированно друг от друга. Анализ такого действия должен основываться на связи между медитативными средствами и индивидом, их использующем. Тип действия, которое рассматривал Выготский, может быть назван «медитативным действием». Это есть действие, интерпретируемое как включающее непреодолимое напряжение между медитативными средствами и индивидами, использующими эти средства. Одним из следствий принятия такого подхода состоит в том, что само понятие агента переопределяется. Вместо предположения, что индивиды, действующие изолированно, являются агентами действий, адекватным определением агента является «индивид, оперирующий с медитативными средствами»[1].

Российская теория деятельности как основание культурной психологии

Психологическая теория деятельности отличается от культурно-исторической психологии существенным образом, хотя обе они создавались одной и той же группой ученых. Так по крайней мере следует из заявления Леонтьева, что Выготский внес свой вклад в основание психологической теории деятельности. И Выготский, и Леонтьев параллельно работали в обоих направлениях. Главное различие между культурно-исторической психологией и психологической теорией деятельности состоит в основном предмете исследования: для культурно-исторической психологии это была проблема сознания и опосредование как орудие интериоризации внешнего мира, а для психологической теории деятель-

[1] *Wertsch J.V.* The need for action in sociocultural research. In: Wertsch, James V. (ed.). Sociocultural Studies of Mind. Cambridge University Press, 1995, p. 63—64.

ности — проблема объектной ориентации одновременно во внешней и внутренней ментальной деятельности. Конечно, в психологической теории деятельности проблема посредничества также возникает, но в то время как для Выготского сознание опосредовалось культурой, для Леонтьева разум и сознание опосредуются орудиями и объектами[1]. В психологической теории деятельности все ментальные процессы, включая личность, имеют объектно-деятельностную природу. Его защитники использовали экспериментальные методы для изучения сенсорных, перцептуальных, исполнительных, связанных с памятью, когнитивных и аффективных действий. Действие, и в понятии и по сущности, является не только объектом исследования, но и единицей анализа ментальных процессов. Фокус направлялся на действие, а не на значение. Действие как единица анализа появляется в исследованиях ощущения, перцепции, интеллекта и эмоций Запорожца; в исследовании памяти П. Зинченко; в исследовании воли К. Гуревича; в анализе формирования концептов и мышления Петра Гальперина. Оно также использовалось Василием Давыдовым в его анализе формирования обобщений. В психологической теории деятельности было показано, что мотив является объектом и что необходимость (после столкновения с объектом) также становится объектно-ориентированной. В результате сложился подход, который в некотором отношении противоположен подходам Выготского. Психологическая теория деятельности, по мнению некоторых из американских культурных психологов, упрощает духовный мир людей, сводя его к объектно-ориентированной деятельности и представляя его тем самым механистическим, не учитывает его духовное измерение. В трехуровневой схеме, которую Леонтьев использовал для описания деятельности (деятельность-мотив, действие-цель, действие-условие), не было прямого указания на место значения, чувства, посредников, сознания, личности и т. д. Но все эти термины лежат, так сказать, вне границ этого подхода. При этом Леонтьев основывался на предпосылках культурно-исторической психологии, предполагая, что значение (включая

[1] Ibid., p. 41 – 42.

объектно-ориентированное и операциональное значение, а также вербальное значение) и чувство присутствуют в структуре, но не включены в схему его теории деятельности.

Психологическая теория деятельности занималась проблемой орудий и объектов, которые люди помещали между собой и природой. В своей книге «Развитие памяти» Леонтьев прослеживал, как вещь принимает *знаковые* свойства, которые делают усвоение возможным. В конце концов, то, что усваивается, не есть вещь, но знаковые (то есть идеальные) свойства и процедуры для использования этих свойств, которые вещь приобретает. Проблема посредников во всех своих измерениях не ставилась в психологии деятельности, хотя все же излагалась.

«Сегодня наиболее разумным решением может быть тактика воздерживаться от попыток выбирать одно из этих направлений в качестве главного и, что не дай Бог, корректировать его. Вместо этого мы должны смотреть на них как на взаиморасширяющие, как на обогащающие друг друга. Такая работа уже началась, и не сегодня, и она должна проходить в интересах развития обоих направлений. Сегодня очень важно нашему собственному и молодым поколениям психологов осознать, что произошло из этих двух направлений исследования и что было украдено из обоих из них... Конечно, также важно осознать значение многих других продуктивных и интересных направлений нашей психологии... Я отмечу только школу дифференциальной психологии, в которой богатый талант экспериментатора, ее создателя Б. Теплова, осуществился только в небольшой степени, и школу психологии установки, философские идеи создателя которой, Д. Узнадзе, были почти совсем не востребованы»[1]. Однако анализ взаимоотношений между культурно-исторической психологией и психологической теорией деятельности приводит к заключению, что первая породила вторую. Кроме того, развитие психологической теории деятельности в значительной степени связано с реинтерпрета-

[1] *Zinchenko V.P.* Cultural-historical psychology and the psychological theory of activity: retrospect and prospect. In: Wertsch J.V. (ed.). Sociocultural Studies of Mind. Cambridge University Press, 1995, p. 46–47.

цией достижений культурно-исторической психологии. Современные последователи Леонтьева продолжают придерживаться основных принципов, артикулированных Выготским, Лурия и Леонтьевым в 1920-х и начале 1930-х, считая, в действительности, что Выготский был теоретиком деятельности, хотя он в своей собственной работе менее фокусировался на природе объектно-ориентированной деятельности, чем на процессах посредничества. Конечно, психологическая теория деятельности предложила новые объекты исследования и единицы анализа высших ментальных функций. В отличие от культурно-исторической психологии она направляла свой фокус не на значение, а на объектно-ориентированное, инструментально-опосредованное действие. Однако логика развития психологической теории деятельности привела к ситуации, в которой формы объектно-ориентированного действия — сенсорная, перцептуальная, памятийная, когнитивная, аффективная и др., — постепенно были введены в ее сферу анализа. В этих формах объектно-ориентированного действия идеальные атрибуты превалировали наряду с сохранением объектно-ориентированных качеств. С другой стороны, психологическая теория деятельности постепенно подошла к анализу того, что мы условно называем культурным действием. Конечно, это не означает, что объектно-ориентированное действие обязательно существует без культурных измерений или является акультурным. Сами объекты являются конденсатами той или иной культуры. Существуют *жизненные противоречия* между культурно-исторической психологией и психологической теорией деятельности, и эти противоречия являются пунктом роста одновременно для обоих направлений. Они могут быть разрешены или преодолены, но они могут также стать глубже, что вполне естественно[1].

В сочинениях Выготского конструкт посредничества — особенно семиотическое посредничества — играет центральную теоретическую роль, постепенно приобретая все большее значение в последние годы его жизни и деятельности. За год перед своей смертью он писал, что «центральным пунктом нашей психологии

[1] Ibid., p. 49 – 50.

является факт посредничества»[1]. Напротив, леонтьевская теория фокусирует внимание на деятельности и действии. Заимствуя выборочно положения одновременно Выготского и Леонтьева, понятия «медиативных средств», и «посредствующего действия» становятся сегодня строительными блоками формулирования социокультурного исследования.

Что такое когнитивная антропология?

В конце 50-х — начале 60-х гг. когнитивные антропологи анализировали лексику и семантику языка, усматривая в них ключ к когнитивной организации знаний о культуре. Недостаточное внимание уделялось когнитивным процессам, которые влекут за собой культурное научение, распределение культурных знаний, взаимоотношений культурных значений с политическим порядком, конфликтной природе культурных сообщений, а также процессу, посредством которого культурные значения получают мотивационную силу. К этим вышеперечисленным темам в настоящее время главным образом и обращаются современные когнитивные антропологи в исследованиях, которые изучают воздействие культуры на индивидуальную субъективность и поведение. «На протяжении трех последний десятилетий когнитивисты много раз пересматривали свои позиции. В настоящее время основное внимание теоретиков привлекают дискурс, а не лексика, культурные схемы, а не семантика языка. Теоретические дискуссии разворачиваются вокруг того, как коллективно интерпретированный опыт создает фундамент мышления индивидов»[2].

Когнитивные антропологи имеют дело с культурными схемами, с «культурной частью познания». Они фокусируют свое внимание на том, как системы культурного знания ограничиваются и оформляются мозговыми механизмами. Как результат его регулярной

---

[1] *Выготский Л.С.* Собрание сочинений. Т. 1. Проблемы теории и истории психологии. М.: Педагогика, 1982. С. 166.

[2] *Holland D.* The Woman who Climbed up the House: Some Limitations of Schema Theory. In: New Directions in Psychological Anthropology. Edited by Theodore Schwartz, Geoffrey M. White, Catheneri A. Lutz Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 68.

передачи от поколения к поколению, культурное знание приходит в организованное состояние таким образом, что оно «соответствует» возможностям и ограниченности человеческого ума[1].

Когнитивные антропологи не только изучают детали разнообразных когнитивных и культурных систем, но также заняты исследованиями, нацеленными на открытие общих черт в этих системах. Их методы изучения когнитивных универсалий являются эмпирическими и сравнительными. Данные об отдельных обществах рассматриваются в межкультурной перспективе, универсальные структуры и процессы являются изолированными, и выводы делаются об их историческом и эволюционном развитии. Когнитивно-антропологические исследования концептуальных систем обычно являются обобщенными моделями, упускающими индивидуальную изменчивость. Однако индивидуальная изменчивость в культурном знании занимает центральное положение в когнитивных антропологических исследованиях того, как различие индивидуальных моделей организовывается в культурные системы, и того, как изменчивость дает начало изменениям в культурных системах. Недавнее исследование показало, что факт индивидуальной изменчивости не исключает возможности построения когерентных оценок культуры. В качестве дополнения к сложным и общим моделям культуры, формальная математическая модель «культуры как консенсуса» была сформулирована для описания и измерения индивидуальной изменчивости в культурном знании внутри групп[2].

Когнитивная антропология по многим своим подходам близка к психологической антропологии и культурной психологии. Исследовательские области этих трех дисциплин разделены еще настолько слабо, что мы не можем сказать, сформируется ли каждая из них во вполне самостоятельную дисциплину (пусть и плотно связанную с двумя остальными) со своими собст-

---

[1] *D'Andrade R.G.* The Culture Part of Cognition // Cognitive Science. 1981, № 5, p. 182.

[2] *Romney A.K., Weller S.C., Batchelder W.H.* Culture as Consensus: A Theory of Culture and Informant Accuracy. American Anthropologist. 1986, № 88.

венными целями, задачами и методами или же в конечном итоге они сольются в одну дисциплину. Сегодня границы между ними провести непросто. Каждая из этих трех дисциплин содержит примерно половину исследований, которые могут быть отнесены с полным основанием к другой или даже к трем сразу. Вторая половина при этом содержит, в свою очередь, половину исследований, которые могут быть отнесены к прочим сферам познания — таким как кросс-культурные исследования, когнитивная психология, психология развития, психолингвистика. А остаток у каждой из этих дисциплин уже будет оригинальным. Ричарда Шведера можно рассматривать и как психологического антрополога, и как культурного психолога, но кроме этого он писал работы и по когнитивной антропологии. Многие работы Роя Д'Адрада можно анализировать как относящиеся к психологической антропологии, ряд его идей активно используется в культурной психологии, но чаще он выступает как когнитивный антрополог. Более того, с его точки зрения, «культура стала областью когнитивной психологии: она стала содержанием когнитивной психологии. До 1957 г. определения культуры были прежде всего бихевиористскими — культура была моделью поведения, действий или обычаев. Бихевиористские акценты ставились и в лингвистике, и психологии. Идея, что там присутствует когниция, затронула одновременно все три сферы (исследования культуры, или антропологию, лингвистику и психологию) — в траекториях, сходных во всех этих дисциплинах. Я думаю, что это было прекрасной заменой. Но и в психологии, и в лингвистике, и в антропологии появился надлом»[1]. О культуре как о когнитивной системе говорит даже также такой «чистый», казалось бы, психологический антрополог, как М. Спиро[2].

---

[1] Preview a Colloque of Cultural Theorists. In: Richard A. Shweder, LeVine, Robert (eds.) Culture Theory. Essays on Mind, self. and Emotion. Cambridge, london, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1984.

[2] *Spiro M.E.* Some reflections on Cultural determinism and relativism with Special Reference to Emotion and Reason. In: Richard A. Shweder, LeVine, Robert (eds.) Culture Theory. Essays on Mind, self. and Emotion. Cambridge, london, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1984, p. 323.

Джеффри Уайт: дискурс-центрированный подход

Узкий и широкий подходы в этнопсихологии

Науку, которую он изучает, Джеффри Уайт называет этнопсихологией. В рамках американской научной традиции термин «этнопсихология» синонимичен психологической антропологии, но употребляется относительно редко. С точки зрения Джеффри Уайта, к этнопсихологии могут существовать два подхода: узкий и широкий.

Узким подходом Уайт называет ту трактовку термина «этнопсихология», которую дает Ричард Шведер, а именно, что этнопсихология является подразделом этнонауки — науки, исследующей представления носителей различных культур о разных классах реальности. Подобно тому, как поддисциплина этнонауки — этноботаника — изучает народные представления о растениях, этнопсихология, следуя этой логике, должна изучать народные представления о психологии. «В первую очередь она связана с изучением ума, личности (self) и эмоций в качестве отдельных тем в этнографических исследованиях»[1]. Предметом изучения в данном случае является не психологическое функционирование индивида или общества, а сложившиеся в культуре представления о мире, о человеке, их эмоциональная окраска или, иными словами, наличные в культуре концептуальные модели «self», «личности», «мотивации». Однако этот подход представляется Уайту недостаточным, поскольку невозможно провести четкий водораздел между психологическим функционированием и представлениями, концепциями.

Поэтому Уайт обращается к широкому подходу, который он называет «дискурс-центрированным подходом». Уайт пишет: «Люди практически везде думают и говорят о личностях, чувствах, мотивациях. Какую роль играют эти разговоры для людей и как они отражают социальную реальность? Таким образом, встает вопрос об изучении природы субъективности в разных

---

[1] *Shweder R.* Cultural Psycholodgy: What is it? In: J. Stigler, R. Shweder and G. Herdt (eds.) Cultural Development: Esse on Comparative Human Developmant. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 16.

культурах, которое в свою очередь приводит нас к вопросу о сущности социальных институтов в этих культурах»[1]. Таким образом, Уайт полагает, что наша субъективность, проявляющая себя в процессе дискурса, влияет на формирование нашего социального окружения, а потому антрополог-этнопсихолог фокусирует свое внимание на процессе дискурса, посредством которого социальная и эмоциональная реальность конституируется в обыденных разговорах и взаимодействиях.

«Дискурс-центрированный подход концентрируется не столько на концепциях и символах, сколько на изучении self и person в связи с отношениями когнитивного, коммуникативного и социально-институциального факторов в культуре»[2]. В связи с таким подходом Уайт ставит вопрос о традиционном противопоставлении психологической и символической ориентацией, которая, как принято думать, отражает постоянный дуализм между понятиями «self» и «общество»: частное — публичное, эмоции — разум, индивид — общество. В некоторой мере это противопоставление отражалось и в самом употреблении терминов «person» и «self»; первый связан с дюргеймовским фокусированием на коллективных представлениях и идеологии, второй — отражает интерес к психологическим, рефлексивным формам субъективности[3]. Эта оппозиция не может не затрагивать и непосредственно психолого-антропологических исследований, где она принимает форму оппозиции культуры и личности. Но, как полагает Уайт, понятия культуры и личности не должны переплетаться в единый клубок, как это было у первых поколений антропологов, но и не должны рассматриваться вне своего тесного взаимодействия[4]. Их жесткое противопоставление ложно и снимается таким феноменом, как

---

[1] *White G.M.* Ethnopsychology. In: Theodor Schwartz, Geoffry M. White, Catherine A. Lutz (eds.). New direction in Psychological Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 23.

[2] *White G.M.* Ethnopsychology. In: Theodor Schwartz, Geoffry M. White, Catherine A. Lutz (eds.). New direction in Psychological Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 38 – 39.

[3] Lee, Benjamin (ed.) Psychosocial Theories of the Self, NY: Plenum, 1982.

[4] *White G.M.* Ethnopsychology, p. 39.

процесс дискурса, который является одновременно и субъективным, и социальным и ведет от внутреннего мира человека к конструированию социальных связей и социальных институций, от внутренней системы значений к системе символов.

Отказ от дихотомии «self» — «person»

В признании психологическими антропологами дихотомии «self» — «person» Джеффри Уайт видит основную причину того, что психологическая антропология оказалась на периферии культурной антропологии. Сформировались, считает Уайт, как бы две не связанных друг с другом сферы исследования. Занявшая ведущее место символическая антропология рассматривает индивида как частицу общества, которое изучает. Психологическая же антропология согласилась с тем, что ее интересует исключительно сам человек, являющийся носителем культуры, его субъективность. Она согласилась с тем, что изучает не коллективные представления, присущие культуре, а индивидуальные представления, присущие членам культуры.

Выше мы говорили о том, что в двух основных областях современной культурной антропологии проблема значений решается принципиально по-разному. Символическая антропология изучает культуру как объективированную систему значений, а когнитивная антропология изучает систему значений как ментальную систему. Психологическая антропология, интересуясь субъективным срезом культуры, послушно следуя за когнитивной антропологией, размещает значения (которые для нее неразрывно связаны с поведением, поскольку содержат в самих себе мотивационную составляющую) «в индивидуальных ментальных представлениях, а не в коллективных представлениях их групп»[1]. Более того, психологическая антропология допускает, что наиболее существенные значения могут лежать вне

[1] *Spiro M.E.* Some Reflections on Cultural Determinism and Relativism with Special Reference to Emotion and Reason. In: R. Shveder and R. LeVine (eds.) Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion. Cambridge: Cambridge Uneversity Press, 1984, p. 325.

поля сознания действующего субъекта, быть локализированы в бессознательном.

Тогда как символические антропологи, представители антипсихологического крыла в антропологии, стремятся опровергнуть «когниктивистское заблуждение», которое, по их мнению, состоит в том, что культура рассматривается как состоящая из ментальных феноменов, и продемонстрировать публичную и коллективную сущность культуры как «социально установленной структуры значений»[1], психологические антропологи, в частности такой авторитетный как М. Спиро, утверждают, что, если культура есть публичная система, то мысли с не меньшим основанием, чем эмоции, по определению, следует исключить из числа элементов культуры — ведь мышление является субъективным и внутренним процессом. При таком подходе у нас получается, что мы жестко разграничиваем культуру и психологию, что имеет определенное методологическое значение, если после этого сразу будет поставлен вопрос об определении их взаимосвязи. В противном случае мы получаем нонсенс: психологические антропологи своими руками дихотомизируют индивидуальный опыт (предмет психологического исследования) и общественные значения (предмет исследования культурной теории), признает их как две непересекающиеся реальности, что противоречит просто здравому смыслу. Наоборот, утверждает Джеффри Уайт, задача психологического антрополога в этом случае состоит в том, чтобы показать влияние индивидуального опыта на формирование общественных значений и влияние общественного опыта на формирование индивидуального опыта. И то, и другое происходит, с точки зрения Уайта, в процессе дискурса.

Связь между культурой и ввведением

Использование в данном контексте термина «дискурс» привлекает внимание к диалектической связи между культурой и поведением, между моделью и практикой. «Дискурс-центрированный подход на-

[1] *Geertz Cl.* Thinc Description: Toward an Interpretive Theory of Culture. In: The Interpretation of Culture. NY: Basic Books, 1973, p. 12.

правлен на изучение социального использования эмоций как идиом, способных в ходе взаимодействия трансформировать социальную реальность. В процессе разговора об эмоциях индивидуальный опыт становится достоянием группы и в потенции способен трансформироваться согласно имеющимся в культуре «сценариям»[1] (принятым тем или иным обществам моделям межличностного и межгруппового взаимодействия), т. е. стать элементом объективированной культуры. Эмоции «экстернализуются» в социальном контексте, порождая культурно-символические модели социальной и коллективной реальности.

Именно в процессе дискурса, по мнению Уайта, концептуальная схема (ментальный феномен, представляющий собой взаимоувязанный и осмысленный фрагмент представлений о реальности, — основной предмет изучения когнитивной психологии) может проявлять мотивационные свойства. Посредством публичного проговаривания человеком своих представлений, предания им объективированной формы последние могут стать стимулом действия для него самого или для других членов общества. Уайт подчеркивает, что этнографические исследования, специализирующиеся на «организационных аспектах» культурных моделей, могут быть поняты как изучение «способа, которым различные цели организуются и приводятся в действие», и что «такой подход не только связывает когницию с поведением, он также показывает, как цель подвергается организации»[2], т. е. показывает, как формируется общественно-значимый стимул и как наши субъективные ментальные представления определяют нашу социально-значимую активность и наши социальные взаимодействия. Растущее число антропологических работ об эмоциях указывает на то, что эмоции, по всей вероятности, являются постоянной темой разговоров и предметов осмысления на коллективном уровне, и это коллективное осмысление индивидуального опыта само заложено в некую «социально-уста-

[1] *White G.M.* Ethnopsychology, p. 42.

[2] *D'Andrade R.G.* Shemas and Motivation. In: D'Andrade, Roy G., and Strauss, Claudia (eds). Human Motive and Culture Models. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 14.

новленную структуру значений»[1], — т. е. является универсальной культурной моделью.

Связь субъективного и социального

Таким образом, от интереса к субъективности психологический антрополог неизбежно должен переходить к теоретизированию по поводу социальной жизни психики, а вслед за тем и к самому социальному процессу. Понятие дискурса неразрывно связывает субъективное и социальное. Джеффри Уайт солидаризируется с точкой зрения Грейс Харрис, которая определяет три понятия, которые должны стать ключевыми словами в психологической антропологии (индивид, self и личность) как обоснованные на «биологическом, психологическом и социологическом модусах человеческих существ»[2].

Итак, дискурс-центрированный подход предполагает связь между системой значений, расположенной в ментальном поле индивида, и его поведением. До недавнего времени доминирование бихевиористских теорий препятствовало взаимопониманию психологов и антропологов, привыкших описывать социальное действие в терминах значений, ценностей и опыта. Но когнитивный поворот, наметившийся в современной психологии вызвал широкий интерес к процессам концептуализации, выработки культурных моделей и схем, которые совместимы с антропологическим взглядом на культуру как главную силу в формировании человеческого поведения. Таким образом, дискурс-центрированный подход, отталкиваясь от понятия субъективности, способен описать весьма широкий спектр психологических, культурных и социальных феноменов. Он объясняет формирование поведенческих моделей и общественных институций в процессе межличностного дискурса. И, что еще более важно, он объясняет формирование того, что представляется нам объективированными системами значений. Вопрос в том, рассматриваем ли мы явление в статике или в динамике.

[1] *Litz C.A., White G.M.* The Anthropology of Emotions // Annual Review of Anthropology, 1985, 15, p. 405—436.

[2] *Harris G.G.*. Concepts of Individual, Self, and Person in Description and Analysis. American Anthropology, 91, 1989, p. 599.

Культура как самозамкнутая система, общество как самозамкнутая система представляются статическими образованьями. Здесь нет места для психологии. Если же мы смотрим на них как на сформировавшиеся и постоянно меняющиеся посредством процесса дискурса, мы не можем пройти мимо человеческой субъективности и связанной с ней психологичности.

Дискурс-центрированная антропология непосредственно связана с проблемой идентичности, т. е. признания себя в качестве относящегося к определенной группе. (Тот подход в антропологии, который исследует прежде всего коллективные представления, не может рассматривать проблему самоприписывания). Идентичность достигается через артикуляцию и драматизацию self, является культурно (через процесс дискурса) конструируемой и зависящей от культурного контекста[1].

Таков ответ Джеффри Уайта на поставленной историей науки вопрос о связи между психологией и культурой.

■ **Основной вклад Джеффри Уайта в антропологию** состоит в том, что он стремится показать, как из человеческой субъективности, из человеческих эмоций (следует обратить внимание, что Уайт не упоминает о мышлении — скорее всего, он боится внести путаницу, быть пойманным на случайном противоречии, а потому говорит только о тех феноменах, которые в эти годы рассматривались как стопроцентно психологические) формируется социальная реальность. Вопрос, в какой мере она формируется из человеческой субъективности, Уайт оставляет неясным. Очевидно, что не полностью. Уайту важно показать, что это верно, как минимум, в какой-то мере. Идея о том, что культура проявляет себя посредством дискурса, принадлежит постмодернистам. Формирование культуры посредством дискурса — вот то оригинальное, что вносит Уайт, по существу перечеркивая постмодернистскую традицию, где процесс дискурса — самоцель. При этом дискурс-центрированный подход — это новое для психологической антропологии, поскольку

[1] *White G.M., Lutz C.A.* Intriduction. New direction in Psychological Anthropology. Theodor Schwartz, Geoffry M. White, Catherine A. Lutz (eds.) Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 2.

понятие дискурса было выработано Мишелем Фуко только в 60-е гг. и просто не успело быть интегрировано психологической антропологией до наступления периода ее упадка. Следует обратить внимание на терминологический нюанс. И у Фуко, и во всей западной литературе дискурс является именно процессом, а не результатом процесса, не закрепившемся в языке способом упорядочения действительности, как принято в отечественной литературе. «Задача состоит не в том, чтобы рассматривать дискурсы как совокупности знаков, — пишет Фуко, — но в том, чтобы рассматривать их как практики, которые систематически образуют объекты, о которых они говорят»[1]. Так что рассуждения Уайта вполне соответствуют концепции Мишеля Фуко. Говоря о личности, Уайт упоминает такие понятия, как когниции и концептуальная схема, а говоря о культуре — употребляет понятия «социально установленная система значений», «символы», «сценарии». Эти концепции были выработаны в когнитивной антропологии и символической антропологии и к 90-м гг. стали уже абсолютно привычными. Как психологического антрополога его интересует вопрос, как когниция может приобретать мотивационный аспект и выражаться в социальном поведении. Проблема здесь в том, что наличие у когниции мотивационного аспекта не является общепринятым тезисом. Уайт показывает, как она может получить таковой и стать психологическим феноменом. То же самое относится к концептуальной схеме, которая рассматривается не как мыслительная абстракция, а как возможный источник наших действий. Значению как ментальному комплексу соответствует символ как элемент культуры (культурное значений). Концептуальной схеме как ментальному комплексу соответствует культурный сценарий. Вопрос в том, как они взаимосвязаны. В когнитивной психологии «сценарием» называют ментальное представление о событии, включающее последовательность действия и ключевые фигуры, вовлеченные во взаимодействие. Уайт ставит обратный вопрос, как наши представления формируют культурный сценарий. Вопрос о формировании на основе ментальных значений культурных значений также непрост. В психологической антропологии раннего периода эти вопросы просто не ставились. Антропологи исходили из аксиомы, что взаимовлияние присутствует. Попытка же поставить эту

[1] *Фуко М.* Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996. С. 427—428.

аксиому под вопрос привела к необходимости объяснить, как это происходит. Задача оказалась не из простых. Уайт предлагает свой вариант ее решения, связанный с дискурс-центрированным подходом. Таким образом, вопрос о комплексном рассмотрении культуры и личности просто отпадает, это две системы, относительно которых психологическим антропологам необходимо доказать, что они находятся во взаимодействии. Доказывание само превращается в процесс, поскольку с усложнением концепции личности и с трансформацией взгляда на культуру, приходится доказывать корреляцию не обеих систем в целом, а их отдельных составляющих.

Теодор Шварц: опытно-процессуальная (дистрибутивная) модель культуры

Культура как первичная человеческая адаптация

Теодор Шварц (Schwartz) предлагает свой вариант сближения психологической антропологии и психологии. Его отправной точкой является осознания центрального места культуры для понимания человеческой природы и психологии. «Изучение культуры или культур и их отражение в индивидах и популяции является основной задачей антропологии»[1]. Культуру, включая язык, Шварц определяет как первичную человеческую адаптацию. Культура состоит из производных опыта, более или менее организованного и интерпретированного, сформированного в систему значений, передаваемых от поколения к поколению или формируемых самими индивидами. Здесь Шварц следует наиболее распространенному в современной антропологии символистскому (или, что тоже самое, интерпретационистскому) определению культуры.

Далее он делает следующий шаг, стремясь состыковать данное определение культуры с психолого-антропологической проблематикой, а именно — утверждает, что культура позволяет человеку и сообществу

---

[1] *Schwartz Th.* Anthropology and Psychology. In: New direction in Psychological Anthropology. Theodor Schwartz, Geoffry M. White, Catherine A. Lutz (eds.) Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 324–325.

людей адаптироваться к постоянно меняющимся условиям существования. Однако адаптация — процесс, неразрывно связанный с психологией. Но, с одной стороны, адаптивной функцией обладает ряд психологических процессов, а с другой, — выполняя свою адаптивную функцию, они приобретают и некое определенное значение в культуре. Более того, это не обязательно «явно выражаемое» содержание культуры, но и ее неосознаваемые элементы, то, что в последние годы стало принято называть имплицитной (неявной) культурой[1]. В противном случае мы не могли бы объяснить ни роли культуры в жизни общества, ни значения культуры для психологических процессов, таких как восприятие, познание, запоминание.

Взаимоотношения антропологии и психологии

Однако такое определение культуры без дополнительных пояснений было приемлемо сорок — пятьдесят лет назад, сегодня же такое видение культуры и психологии нуждается в детальном объяснении, а по сути дела и в конструировании возможных взаимосвязей между культурой и психологией, наподобие того как это делал Джеффри Уайт в дискурс-центрированном подходе. Причиной тому, продолжающийся разрыв между исследованиями культуры и исследованиями психологии. Теодор Шварц не случайно упоминает прежде всего те психологические процессы, которые относятся к области когнитивной психологии: именно здесь установление взаимосвязи психологической антропологии с исследованием психологических элементов представляется ему на сегодняшний момент наиболее вероятным. Поэтому он сетует, что в книгах по когнитивной психологии редко упоминаются понятия «символ» и «культура». Со своей стороны антропологи, пишущие о символах и значениях, редко упоминают в своих работах когнитивную психологию. И в целом антропология, не только символическая, но даже и психологическая, не интересуется исследованиями в области когнитивной психологии. Исключением является когнитивная антропология. Лингвистика, этносеман-

[1] Ibid, p. 325.

тика и когнитивная антропология вносят свой вклад в когнитивную психологию и, более широко, в интердисциплинарную когнитивную науку. «Но у меня есть причина сомневаться, — пишет Шварц, — что когнитивные психологи согласятся с моим утверждением, что когнитивная наука обретет новую перспективу, если участие в их развитии примет психологическая антропология»[1]. Подавляющее число психологов полагает, что дело антропологов, в том числе и психологических антропологов, — исследование культуры. А последняя не может интересовать психологов, так как не поддается изучению с помощью традиционных психологических методов.

Между тем, — полагает Шварц, — связь между культурой и психологией очевидна. Если признать, что не существует врожденных представлений, то логично полагать, что их поставляет культура. Она необходима для формирования человеческого интеллекта и ума, сознания и бессознательного. «Я утверждаю, — пишет Шварц, — что процессы развития, которые изучают психологи, — это не просто взросление, развертывание человеческой натуры, но и приобретение ребенком культуры — тема, которая, я уверен, антропологи и психологи должны изучать совместно. Без культуры нет и психологии, без культуры индивид перестает быть психологическим человеческим существом»[2]. Психологическая антропология должна расширять свое поле действия и пересекаться с психологией. «Мы, психологические антропологи, нуждаемся в когнитивной психологии. Более того, должно расширяться важное поле исследования — психология культуры — вот область науки, в которой мы должны проявлять инициативу. Мы должны исследовать, как человек думает в рамках своей культурой»[3].

В качестве шага навстречу психологии Теодор Шварц предлагает «опытно-процессуальную» модель культуры (Шварц именует ее также «распределительной моделью культуры»). Эта модель культуры может быть очерчена так, что станет, по мнению Шварца,

---

[1] Ibid, p. 330.
[2] Ibid, p. 329—330.
[3] Ibid, p. 331.

приемлемым основанием для сотрудничества психологии и антропологии.

Культура общества, имеющего сложную структуру

Опытно-процессуальная модель рассматривает культуру не как единообразную для всех ее носителей, а как распределенную, когда каждому члену культурного сообщества присущи только некоторые культурные модели из тех, что в своей совокупности составляют данную культуру. Из всей совокупности моделей данной культуры только некоторое базовое ядро моделей присуще всем индивидам, остальные принадлежат только определенным внутрикультурным группам, а часть — только конкретным индивидам. Это модель общества, имеющего сложную структуру. Культура не предопределяет структуру сознания каждого индивида, а, напротив, включает в себя все интериоризированные компоненты опыта, распространенные среди членов данного общества. Таким образом, культура, хотя и имеет некоторые константные, присущие всем своим носителям составляющие, имеет столько модификаций, сколько индивидов в данном культурном сообществе[1]. Опытно-процессуальная модель культуры имеет индивидуализированную структуру, индивиды не являются просто «отработчиками» («processors») опыта, они расширяют культурно оформленный опыт в процессе взаимодействия с другими членами общества, усвоившими ту же культуру неповторимым индивидуальным образом, и создают свою собственную версию культуры. Интериоризированные составляющие опыта не являются чисто когнитивными, их следует считать когнитивно-аффективно-ценностными составляющими. Они действуют на различных уровнях психики, проявляясь и как мотивации, и как представления, и как поведенческие детерминанты[2]. Опытно-процессуальная модель принимает в расчет все измерения человеческого опыта.

Этот тип «опытно-процессуальной» модели культуры Т. Шварц называет унитарной и указывает, что

[1] *Schwartz Th.* The Structure of National Cultures. In: Peter Funke (ed.) Understanding Of USA: A Cross-Cultural Perspective. Tubengen: Gunter Narr Verlal, 1989.

[2] *Schwartz Th.* Anthropology and Psychology, 1994.

разработана она на основании теоретических построений М. Спиро, содержащих представления, что культура и личность являются производными от одного и того же потока опыта, различными способами интериоризируемого индивидами[1]. Унитарная модель может рассматриваться в оппозиции тринитарной модели, которую также разработал М. Спиро, но в более поздних работах. Тринитарная модель предполагает конфликт между личностью индивида и требованиями общества, конфликт, который может способствовать генерации культурных форм, таких, в частности, как защитные комплексы в психоаналитическом смысле и изменения в обществе. Принято считать, что тринитарная модель более динамична. «Я не оспариваю, — пишет Шварц, — полезность в некоторых контекстах тринитарной модели. Но можно продемонстрировать и несколько отличный от динамизма тринитарной модели динамизм опытопроизводящей унитарной модели, равно как и ее способность учитывать психодинамику»[2].

Рассмотрим более подробно опытно-процессуальную, или, как сам Шварц ее чаще называет, распределительную модель культуры, изложенную в ряде его статей разных лет[3].

Опытно-процессуальная модель

Даже самой маленькой общине присущи личностные различия между ее членами и культурные вариации. Культуры относительно маломасштабных обществ оказываются гораздо более сложными, чем мож-

---

[1] *Spiro M.E.* Culture and Personality: The Natural History of a False Dichotomy // Psuchiatry, 1951, N 14, p. 16—46.

[2] *Schwartz Th.* Anthropology and Psychology, p. 343.

[3] *Schwartz Th.* The Palian Movement in the Admiralty Istlands. 1946—1954 // Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, 1962, № 49; *Schwartz Th.* Where is the culture? In: George Spindler (ed.) The Making of Psycholodgical Anthropology. Berkeley: University of California Press, 1978; *Schwartz Th.* The size and Shape of a Culture. In: Fr. Barth (ed.) Scale and Social Organization (p. 215—252). Oslo: Universitetsforlaget, 1978; *Schwartz, Th. and Mead, M.* Micro- and Macro-Cultural Models for Cultural Evolution // Anthropological Linguistics, 1961, 3 (1): 1—7; *Mead M., Schwartz Th.* The Cult as a Condensed Sotial Process. In: Group Processes. NY: Josiah Macy, Jr., Foundation, 1960.

но было бы ожидать. Оказавшись на Адмиралтейских островах в разгар Палиау движения (названного так по имени его лидера), Шварц столкнулся с огромным разнообразием мнений о роли Палиау, что натолкнуло его на мысль написать монографию в форме серии историй о жизни Палиау, в версии каждого из числа главных участников событий. «Этих историй я узнавал все больше и больше. Дать им историческую оценку было весьма трудно, не говоря уже о том, чтобы добраться до лежащей в основе происходящего культурной подоплеки, того явления, которое следует назвать «культурой-в-процессе». С каждым возвращением на Адмиралтейские острова я находил своих информантов обладающими не только настоящим, отличным от того, что я помнил по предшествующей экспедиции, но и каждый раз обладающими «новым» прошлым. С годами мне стало ясно, что состояния культуры меняются, каждое из них имеет определенные характеристики в рамках модификаций, допустимых в этой культуре, таких, которые можно считать потенциальными для этой культуры. Ряд особенностей нельзя приписывать данной культуре вообще, они характерны лишь для определенного состояния культуры или ее фазы. Так, например, соотношение между культом Палиау и движением Палиау (последнее является более секулярным, политическим), изменялось от одной фазы к другой (доминировала то политическая, то культовая составляющая), и то, что мне казалось отжившим в культуре Манус, вдруг, напротив, расцветало»[1]. Культуру, делает вывод Теодор Шварц, следует изучать как стратифицированную во времени. А поколение становится не просто стадией в бесконечно повторяющемся цикле, но культурным дифференциалом.

Когда нечто становится частью культуры? Еще более трудным является вопрос, когда нечто перестает быть частью культуры — когда оно не используется в течение последних пяти часов или последних пяти лет? Мы не можем быть удовлетворены произвольным ответом на эти вопросы, а нуждаемся в модели, кото-

[1] *Schwartz Th.* Where is the culture? In: George Spindler (ed.) The Making of Psycholodgical Anthropology. Berkeley: University of California Press, 1978, p. 420 – 421.

рая берет в расчет культуру как процесс и распределение культуры. Вопрос определения границ культуры пространственно и демократически является также проблематичным, хотя, возможно, более привычным. И независимо от того, как мы сегментируем популяцию в пространстве, времени или социальных группах, остается проблема распределения культуры внутри и между сегментами.

Шварц приходит к взгляду на культуру как на взаимосвязанный комплекс конструктов или представлений о поведенческих моделях и классах событий. Комплекс культурных элементов формируется или усваивается членами общества, и либо воплощается в событийной структуре, либо сохраняется как ряд артефактов (материальных или идеальных, символических). Под «усвоенным» не подразумевается ни единовременное «усвоение» культуры, ни усвоение культуры целиком. «Усвоение» — постоянный процесс, в котором индивиды формируют, модифицируют и сохраняют события. События корректируют образ нашего восприятия и сами корректируются в соответствии с нашим образом восприятия. Этот подход предполагает объективность субъективного и взаимодействие между внешней и внутренней реальностью.

Распределительная модель культуры принимает в расчет одновременно разнообразие и общность. Разнообразие увеличивает культурную гетерогенность сообщества, общность гарантирует внутрикультурную коммуникацию и координацию. Принимая во внимание, что отношения между членами общества социально структурированы, распределительная модель культуры стремится учитывать наложение культурной системы на социальную систему. Социальная структура сама по себе однако, является культурным артефактом, имеющим переменную культурную основу.

В эволюции систем отношение между частями и целым изменяется. Индивиды сохраняют представления о прошлых состояниях системы, каждый в соответствии со своей собственной жизненной историей. И в силу того, что отношение между частями (индивидами или группами) определяется на основании этих сохраняемых представлений, которые, в свою очередь, подвержены модификации в процессе будущих

событий, система является открытой или развивающейся. Комплекс культурных конструктов индивида не является изолированным, он подвержен постоянному влиянию всех событий, в которых индивид принимает участие, а потому может реструктурироваться.

Имплицитные конструкты культуры

Комплекс имплицитных конструктов каждого индивида в культурной системе Шварц определяет как «идеоверзию», которая в свою очередь может рассматриваться как сектор его личности. Можно сказать, что «идеоверзия» является индивидуальной «порцией» культуры. На уровне «идеоверзии» существует индивидуализированная текстура культуры. «Идеоверзия» является распределительным локусом культуры, его социальной единицей. Конструкты, включающие «идеоверзию», возникают из опыта индивида, из всех событий, создающих его историю жизни. «Идеоверзия», кроме того, состоит из новых формирований, основанных на манипуляции, комбинации или трансформации имеющихся конструктов.

Репрезентативные процессы, которые генерируют эти конструкты, являются совокупным результатом человеческого опыта, личностных особенностей, межличностных отношений, ситуативных составляющих. Некоторые представления сохраняются в культуре как символы, правила, утверждения и стандартизированные событийные конструкты. Эти конструкты могут проектировать будущие установки и события. Вариации и изменения присущи как природе культуры, так и рефлексии окружающего мира, обеспечивая основание для внутреннего разнообразия, адаптации и культурной дифференциации.

Конструкты, создающие «идеоверзию», являются одновременно когнитивными, оценочными и аффективными отражениями структуры событий, как уже произошедших, так и возможных в будущем, как реальных, так и гипотетичных. В формировании конструкта когнитивная составляющая, может показаться, является самой важной, поскольку она определяет процесс восприятия. Но существует ли «чистая когниция»? Когнитивный процесс связан с определенной

мотивацией, а значит и с субъективной реальностью, такой как дискомфорт, беспокойство, стыд и гнев; он зависит от реакции других на поведение индивида, от внимании, которое оно пробуждает, от одобрения или осуждения. Такой ментальный конструкт можно представить в виде рамок, которые определяют допустимые вариации поведения, допустимую мотивацию. Он определяет реакцию субъекта на поведение других субъектов: является ли оно нормативным, ожидаемым или неожиданным. Так определяется «поведенческое поле» и сознание индивида. Сознание как бы накладывается на сформированные посредством культурного опыта (или точнее, опыта переживания культуры и деятельности в рамках культуры), полученного чаще всего бессознательно, но включающего когнитивные, аффективные и оценочные компоненты.

Индивиды включаются в те или иные события, уже имея определенные ментальные конструкты. В данном случае можно сказать — ментальные предконструкты. В процессе развития событий ментальные конструкты индивидов модифицируются, тем самым превращаясь в постконструкты. В ходе того как меняются ментальные установки у все большего числа участников событий, вырабатывается новая культурная парадигма, свойственная внутрикультурной группе или всей культуре. Ментальные «постконструкты» могут сформироваться только у части участников событий, и тогда культура окажется как бы расколотой. Члены культуры будут по-разному воспринимать события, у них сложатся разные представления о событиях. При этом речь идет не о каком-то кризисном состоянии культуры, а о том, что происходит с культурой постоянно. В «культуре-в-процессе» представления ее носителей подвижны в некоторых заданных культурой, но достаточно широких рамках. Теория представлений, — полагает Шварц, — должна иметь центральное место в теории культуры, понимаемой как процесс[1].

Итак, культура, по Шварцу, не является общим, всеми разделяемым комплексом конструктов. Она не гомогенна, но и ее гетерогенность имеет свой предел.

[1] Ibid, p. 427.

Она включает все возможные свои вариации, она же задает ряд потенциально возможных вариаций. Сумму этих возможных вариаций и следует назвать культурой. Социальная структура оказывается, таким образом, встроенной в культуру, поскольку каждая социальная позиция предполагает определенную вариацию культуры в рамках ограниченного самой культурой спектра. Социальная структура, однако, сама по себе не определяет позицию индивида внутри культурного спектра. Ее определяет личностный опыт переживания событий (переживания «культуры-в-процессе»), а социальная позиция является только одним из факторов, влияющих на формирование этого опыта.

Концепция личности в распределительной модели культуры

«Личность» определяется Шварцем как комплекс основанных на опыте производных индивида. Она включает как те производные или конструкты, которые являются для каждого индивида уникальными, так и те, что присущи целой группе индивидов — будь то ментальные конструкты, характерные для отдельных внутрикультурных групп, или ментальные конструкты, характерные для всех носителей данной культуры. При этом подходе понятия «идеоверзия» и «личность» значительно пересекаются. Как личность является совокупностью субъективного опыта индивида «в-культуре-как-в-процессе», так идиоверзия является совокупностью поведенческих моделей, моделей восприятия и чувствования, выработанных индивидом «в процессе культуры». Личностные конструкты локализуются в сознании, предсознании и подсознании, они могут иметь свои составляющие на всех этих уровнях.

Шварц рассматривает личность как включающую по крайней мере четыре типа ментальных конструктов. Первый — это комплекс конструктов, связанных с саморефлексией. Второй — комплекс конструктов, относящихся к поведенческой сфере и тесно связанных со «значимыми другими», это поведенческие конструкты, которые усваиваются человеком в процессе социализации. Третий — это комплекс базовых конструктов, лежащих в основе человеческой способности к структурированию своего опыта, включая его когни-

тивную и аффективную составляющие. Четвертый — это большой комплекс конструктов, представляющих знание, верования и ожидания касательно событий (сюда же следует отнести представление о норме и запретах). Индивид аккумулирует эти ментальные конструкты. Они в значительной мере определяют его и в качестве личности, и в качестве «идеоверзии». С одной стороны, индивид существует внутри событий, которые модифицируют его сформировавшиеся ранее (в частности, и в процессе социализации) ментальные конструкты, с другой, — индивид сам формирует события, вступая при этом во взаимодействие с другими индивидами. Личностный опыт обеспечивает индивидуальную поведенческую ориентацию в том, что касается восприятия и толкования событий. Необходимость взаимодействия обеспечивает принципиальную целостность культуры.

Комплекс личностей конституирует распределительный (дистрибутивный) локус культуры. Личность — это отдельная версия, или «порция», культуры. Культура состоит из всех личностей-индивидов, составляющих общество. При замене «личности» на «идеоверзию» эти утверждения остаются верными, «идеоверзия» может также рассматриваться как распределительный (дистрибутивный) локус культуры. Описание личности как дистрибутивной единицы культуры не подразумевает того, что личность следует рассматривать как микрокосм культуры, каким-то образом редуцируемый и усваиваемый каждым индивидом. Эта модель скорее подчеркивает наличие множества личностей, обладающих способностью к структурированию событий и конструктивно-ориентированному поведении. Хотя отдельные личности и их когнитивно-оценочно-аффективные конструкты опыта являются составляющими культуры, они могут быть противоречащими друг другу и конфликтующими друг с другом, с ведущими тенденциями или конфигурациями культуры. Подобно этому и ментальные конструкты индивида могут варьироваться. Модель культуры как комплекса личностей не устраняет конфликт. Напротив, различия и сходства между личностями в культуре становятся центральной исследовательской проблемой. Внутрикультурные различия могут вести и к конфликту, и к взаимодополнительности.

Нельзя отрицать, что взгляд на личность как на микрокосм культуры имел в истории антропологии свою ценность. «И конфигурационистский подход Рут Бенедикт, Маргарет Мид, Джоржа Бейтсона, и культурно-дедуктивная деятельность Абрама Кардинера, и кросскульутные исследования Джона Уайтинга внесли большой вклад в наше понимание культуры и личности. Но их подход уязвим. В системе, состоящей из человеческих существ, части имеют много способов превосходить целое. Индивиды могут, например, формировать конструкты целого. Личность имеет собственной взгляд на свою социальную и культурную среду. Личности присущи ожидания в том, что касается поведения других. И эти конструкты могут колебаться в пределах от высоко специфических ожиданий относительно отдельных индивидов или групп до ожиданий, связанных с классами индивидов в типичных ситуациях. Короче, личность содержит конструкты, которые являются частями самоэтнографии культуры, а также конструктами ожидаемого поведения и характеристик всех других групп, с которыми отдельная группа находится в контакте»[1]. Теоретики «Культуры и Личности» смотрели на личность как на нечто, что проводит через себя культуру, как проводник может пропускать электрический поток. Однако у многих антропологов появлялись идея, что культура распределяется между ее носителями, что культура, воплощаясь в индивидах, как бы «развоплощается», поскольку в каждом индивиде она воплощается только частично. Культура сопряжена с опытом индивида. Без эксплицитной дистрибутивной модели культуры, однако, такие утверждения не выходит за пределы очевидного.

Структура и динамика культуры

Итак, каковы основные черты распределительной (или опытно-процессуальной) модели культуры Теодора Шварца? Культура — это прежде всего структура, которая удерживает баланс разнообразных и порой разнонаправленных личностных интенций и ставит определенные пределы вариативности, «культурные

[1] Ibid. p. 432—433.

рамки», определяющие, что мыслимо, а что немыслимо в данной культуре, т. е. совокупность потенциальных конструктов культуры, которые могут реализоваться в действительности, а могут так и остаться нереализованными. Степень жесткости этой структуры определяется необходимыми и достаточными условиями для нормальной коммуникации носителей культуры. Ведь личности в культуре зависят от постоянной коммуникативной интеракции с другими личностями «в процессе событий». В качестве структуры культура не является ни гомогенной, ни гетерогенной, она лежит вне этих характеристик, она представляет только «скелет», который обрастает культурными конструктами, которые первоначально возникают как опыт отдельных членов культуры, который затем может передаваться другим ее носителям и становится общим для целой внутрикультурной группы (или даже всего культурного сообщества), заполняя таким образом «центральные зоны» культуры, а может оставаться личным опытом индивида, и тогда соответствующий конструкт локализуется на периферии культуры. Культура, таким образом, комплекс индивидуальных черт ее носителей. Поскольку индивидуальный опыт — вещь изменчивая и динамичная, то и культура находится в постоянном движении, процессе, одни ее конструкты вытесняются другими. Смена конструктов культуры происходит через конфликты, которые являются нормальным состоянием культуры. В принципе, здесь в качестве фрагмента опытно-процессуальной модели культуры был бы уместен дискурс-центрированный подход Джеффри Уайта, как объясняющий происхождение социальных институций. Личность индивида является более или менее организованной аккумуляцией основанных на опыте репрезентаций событий. Они составляют сложную иерархию уровней специфичности или всеобщности в отношении к событиям или классам событий.

Модель формирования из личностного опыта переживания «процесса событий» культурных конструктов, которые могут быть приравнены к «значимым схемам» и структур взаимодействия, которые в качестве ментальных феноменов могут быть приравнены к «сценариям», которые изучает когнитивная психо-

логия, позволяет предполагать, что «опытно-процессуальная модель» также может стать предметом внимания когнитивной психологии и позволит психологическим антропологам работать во взаимодействии с психологами.

■ **Основной вклад Теодора Шварца в антропологию.** Вместо дискурса в подходе Джеффри Уайта Теодор Шварц использует опытно-процессуальный конструкты, которые являются когнициями, сопряженными с эмоциональными и мотивационными составляющими, и представляют собой как бы кирпичики культуры. Культура у Шварца, также как и у Уайта, объясняется через психологические категории, притом так, что символы и культурные значения объективированной культуры также ведут свое происхождение их психологии. Получается так, что психологическая антропология воспринимает весь понятийный аппарат символической антропологии, давая ему психологическое перетолкование. Усваиваются также и категории когнитивной психологии, которые встраиваются в контекст объяснения сущности культуры. Культура как структура ментальных компонентов получает у Шварца детальное объяснение, имеющее только тот изъян, что в отличие от Уайта Шварц не затрагивает проблемы социальных институций. Поэтому представляется плодотворным развить теорию Шварца на основе дискурс-центрированного подхода, что дало бы возможность объяснить формирование и переформирование социальных институций «в процессе культуры». При этом — «опытно-процессуальные конструкты культуры» понятие более удачное, чем «субъективность» Уайта, которая тоже, если логически осмыслить это понятие, может трактоваться как субъективное восприятие опыта. Детальное построение «опытно-процессуальной» распределительной модели культуры имеет важное значение для этнопсихологии, поскольку речь у Шварца идет не просто об индивидуальном преломлении культуры, а об иерархи культурных конструктов, одни из которых составляют ядро культуры и присущи всем ее носителям, другие присущи тем или другим внутрикультурным группам (причем понятие внутрикультурной группы не имеет формального ограничения, складывается на основе общности определенного опыта и может менять свои границы — что для этнопсихологии очень важно), третьи — являются характеристиками конкретной личности. Также важно, что культура пони-

мается как динамическая структура, постоянно меняющаяся, а взаимодействие внутрикультурных групп и их конфликты — источники изменений культурной структуры. Адапционизм, присутствующий у Шварца, представляется очень перспективным и операционально удобным для антропологического подхода. При этом адаптационистский подход вовсе не обязательно связан с эволюционизмом, как это демонстрирует теория Теодора Шварца.

Милфорд Спиро: взаимовлияние культуры и психологии

Понятие культуры

Обратимся теперь к анализу воззрений Милфорда Спиро (Spiro). Некоторые из его воззрений рассматривались в предшествующем разделе, среди тех, кто подводил итоги развития психологической антропологии периода ее кризиса. Но его основные идеи не получили должного резонанса в свое время, зато звучат очень современно сегодня. Исходя из их нынешней популярности и актуальности, исходя из того, что Спиро был одним из наиболее активных психологических антропологов 80–90-х гг., и его имя связано не только с периодом упадка психологической антропологии, но в гораздо большей степени — с периодом ее подъема, мы относим рассмотрение основных взглядов Спиро к разделу, посвященному актуальным проблемам психологической антропологии.

В основе антропологического анализа Спиро лежат две идеи: (1) культура не является исключительной детерминантой личности, (2) личность не состоит исключительно из интернализации культуры[1]. Спиро отталкивается от представления, что культура и личность — две системы, непосредственно между собой не пересекающиеся. Он не только не стремится доказать, что культурные компоненты имеют психологическую составляющую, а, напротив, пытается исходить из той предпосылки, выработанной символической антропологией, что культурные компоненты и компо-

[1] *Spiro M.E.* Theoretical Papers of Melford E. Spiro. Ed. by B. Rilborn and L.L. Langness. Chicago, London: University of Chocago Press, 1987.

ненты психологические представляют собой два неперекрывающихся множества. Однако, принимая важнейшие теоретические основания символической антропологии, Спиро ставит перед собой совершенно неординарную задачу: показать, что и в этом случае культура оказывает значительное влияние на психологию и внешняя культурная система значений получает свой «дубликат» в ментальной системе значений.

Культуру в целом Спиро рассматривает как когнитивную систему, включающую дескриптивные (например, «планета Земля расположена на панцире черепахи») и нормативные положения (например, «убивать плохо») о природе, человеке и обществе, которые тесно переплетены между собой и, можно сказать, используя терминологию К. Гирца, представляют собой «ткань значений». Нельзя сказать, чтобы культурные утверждения, правила, нормы, ценности и т. п. всегда выражались в форме эксплицитных положений, но они все могут приобретать такую форму.

Однако культура включает не все типы дескриптивных и нормативных положений. Культурные положения, по Спиро, отличаются от тех, которые не принадлежат культуре, тем, что они (1) традиционны, т. е. развиваются в историческом опыте социальной группы и в качестве социального наследия приобретаются социальными деятелями посредством различных процессов социальной трансмиссии (инкультурации), а не конструируются ими их своего частного опыта, (2) закодированы в коллективных, а не в индивидуальных знаках. Они исходно существуют в коллективных представлениях социальных групп, а не только в частных представлениях социальных акторов. Культура, таким образом, является публичной. Она состоит из положений, которые закодированы в публичных представлениях или публичных знаках, или символах. Культурные положения являются публичными потому, что их значение находится в самих знаках: знаки функционируют одновременно и как обозначаемое (концепт) и как обозначающее средство выражения знака.

Эта концепция культуры Спиро, во многом подобная символистской, акцентирует особое внимание на том, что культурой не является. Так, например, хотя

культура включает положения, отражающие социальную структуру, социальную организацию, социальное поведение и т. п., культура как таковая не состоит из них. Последние имеют внекультурные (ситуационные, политические, биологические, эмоциональные и т. д.) доминанты, также как и культурные (идеациональные) доминанты.

Хотя культура влияет на когнитивную систему человека, она не является единственным источником когниции. Она является источником только тех когнитивных схем, которые человек усваивает в процессе социализации и инкультурации, как коллективные представления, унаследованные у предшествующих поколений. Источником когниций и когнитивных схем является и сам социальный актор. Последний на основе своего личного опыта может вырабатывать когнитивные конструкты, которые противоречат тем, которые он получил в процессе инкультурации. Последние, объективировавшись от своего источника могут становиться элементами культуры, но только в том случае, если они могут быть закодированы в коллективных значениях и сопряжены с другими элементами культуры. Например, на основе своего социального опыта группа социальных акторов приходит к конструированию концепции своего социального мира как враждебного и угрожающего. Хотя концепции такого типа — верования или когнитивные ориентации — имеют важное влияние на социальное поведение, социальные структуры и образ мира социальной группы, они по определению не являются «культурными», поскольку не кодируются в коллективных знаках и поэтому не передаются посредством инкультурационного процесса. Культура отторгает деструктивные концепты, поскольку, с точки зрения Спиро, культура имеет для человека адаптивное значение, способствует его приспособлению к внешнему природному и историческому окружению.

Эмоциональные следствия культурных положений

Хотя многие культурные положения имеют эмоциональные следствия — они пробуждают эмоциональный ответ в социальных акторах — и хотя некото-

рые их них даже предписывают определенные условия для проявления эмоций, культура как таковая — когнитивная система, закодированная в коллективных представлениях, — не включает в себя эмоции.

Исключение эмоций из этой концепции культуры не предполагает, что эмоции существуют отдельно от мысли, а мысль — от эмоций. Они взаимосвязаны между собой, но ни те, ни другие не являются компонентами культуры. Хотя Спиро определяет культуру как когнитивную систему — культура не включает в себя мысли (мышление). Мышление и чувствования (эмоции) являются принадлежностью личности, а культура не состоит из личностей, — из личностей состоит общество. Итак, думание и чувтствование не являются частью культуры, но они детерминированы культурой. Наши эмоции часто возникают по поводу культурных положений; таким образом многие из наших мыслей и эмоций «культурно-установлены». «Но раз мысли и эмоции культурно-установлены, логически невозможно заключить, что культура как таковая состоит из мыслей и эмоций, как нельзя заключить, что она состоит из поведения или социальных структур, хотя они также культурно-установлены (культурные положения служат мотивацией поведения и предполагают модели специальных структур)»[1].

Когда культурные положения выучены социальным актором, они становятся мыслями индивида, которые, как и эмоции, являются «частными»; теперь они находятся в уме человека. Однако, поскольку частные мысли вытекают из культурных положений, они культурно-установлены.

Сопутствующие значения культурных символов

Концепция культуры Спиро не утверждает, что значения символов или других знаков — и «дискурсивных», и «представленческих», в которых культурные положения представлены, являются исключительно сознательными. Культурные символы имеют бессознательные и коннотативные (сопутствующее) значения. Последние не устанавливаются конвенцио-

[1] Ibid, p. 34.

нально, они присутствуют не в символах самих по себе, а в умах социальных акторов. «Следует различать значения культурных символов и значения, которые они имеют для социальных деятелей. Спектр значений, которые культура имеет для социальных деятелей, много шире, чем спектр конвенциональных значений культурных символов»[1]. Значения, присутствующие в умах социальных акторов, являются индивидуальными преломлениями тех значений, которые присутствуют в культуре. Но эти преломления возможны только в рамках допустимых в культуре коннотаций, которые Ричард Шведер назвал «культурными рамками»[2]. Последние включают в себя комплексы культурно допустимых ассоциаций и эмоций, связанных с тем или иным значением.

В результате различия значений в умах социальных акторов в рамках допустимых культурой спектров коннотаций культура не может быть вполне выучена посторонним. Выучивая другую культуру, посторонний может усвоить значения культуры, как и ее член, но он не будет социализирован в группу, поскольку ему не хватит социального опыта, чтобы включиться в культуру с теми нюансами значений, которые имеются для ее носителей. Вот почему мы должны разделять выучивание культуры и инкультурацию. Выучить культуру означает усвоить ее положения; стать инкультурированным означает, в дополнение к этому, «интернализовать» их как собственные верования, т. е. как положения, которые мыслятся как истинные. Инкультурация начинаются с детства, проводниками ее являются «значимые другие», т. е. родители или те, кто их заменяет. Родители передают детям не только знание культурных положений, но и знание о людях, об условиях, при которых те получают поощрение или наказание, в результате чего у индивида и формируются «культурные рамки». Но даже для носителя культуры многие «культурные рамки» могут сжаться до

[1] Ibid, p. 34–35.

[2] *Schweder R.A.* Anthropology's Romantic Rebellion against the Enlighenment, or There's more to Thinking than reason and Evidence. In Richard A. Shweder and Robert LeVine (eds.) Cultural Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

«культурных клише», положений, которые человек номинально принимает, но которые он не «интернализирует» как свои собственные верования. Хотя это может происходить по многим причинам, наиболее важной является та, что конкретные культурные положения теряют для носителей культуры эмоциональную важность. Те культурные значения, которые не «дублируются» ментальными значениями, с сопутствующими им ассоциациями и эмоциями, не порождают «культурных рамок», включающих многообразие нюансов значений, перестают быть элементами культуры, поскольку они перестают передаваться посредством трансмиссии последующим поколениям. Поэтому антропологи должны изучать личность социальных акторов с той же тщательностью, с которой они изучают их культурные символические системы.

Но вышесказанное не означает, что культура может быть «редуцирована» к психологии. Если мы говорим, что положения, составляющие культуру, являются «традиционными» положениями, мы подразумеваем, что культура является историческим продуктом. Адекватный взгляд на культуру есть по необходимости исторический взгляд. «Тем не менее, поскольку положения культуры приобретаются в качестве личных верований социальными деятелями, их приобретение является психологическим событием, и это событие требует «психологического» объяснения. Это относится ко всем культурно-когнититивным уровням, которые представляют собой культуру, отраженную в психике ее носителя»[1] Спиро выделяет пять таких уровней, выстраивая их в иерархическую последовательность. Первый уровень — выученные социальными акторами культурные значения. Второй уровень — усвоенные социальными акторами традиционные интерпретации культурных значений. Третий уровень — «интериоризация» культурных значений социальными акторами, понимающими традиционную интерпретацию этих значений, т. е. их «культурные рамки». «Ин-

[1] *Spiro M.E.* Some reflections on Cultural determinism and relativism with Special Reference to Emotion and Reason. In: Richard A. Shweder, Robert A. LeVine (eds.) Cultural Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion. Cambridge, L., NY., New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1984, p. 327—328.

териоризированные культурные значения» становятся личными верованиями. Трансформация культурных положений в культурно установленные верования означает, что они оказывают важное воздействие на поведенческие модели. Четвертый уровень — формирование культурных значений, ставших уже культурно установленными верованиями (ментальными значениями), образа мира социальных акторов, который структурирует их перцептуальную сферу и, следовательно, определяет направленность их действий. Пятый уровень — формирование эмоциональной и мотивационной сфер социального актора, связанных с культурными значениями. Последние получают в умах социальных акторов не только когнитивную, но и эмоциональную, и мотивационную нагрузку. Так, например, тот, кто принимает религиозную доктрину первородного греха как личное верование, не только инкорпорирует его как часть своей системы верований, но также интернализует его как часть своей мотивационной системы: просыпается сильная тревожность, которая, в свою очередь, мотивирует его к действиям — крещению своих детей, целью которого является спасение детей от непосредственных последствий первородного греха.

Адаптивная функция культуры и социальное окружение

Культурные значения объясняются с исторической точки зрения, ментальные — с психологической. «С точки зрения психологических характеристик социальные акторы должны быть объяснены в отношении к групповому феномену, но этот групповой феномен не культура, а общество, разница между ними ключевая. Если «культура» отражает традиционные положения о природе, человеке и обществе, то «общество» — традиционные формы социальных отношений, простирающиеся от отношений между двумя индивидами до отношений между государствами»[1].

Культура, как наиболее важная адаптивная функция человека, — полагает Спиро, — опосредует взаимодействие между особенностями его психобиологи-

[1] Theoretical Papers of Melford E. Spiro., p 38.

ческого организма и особенностями его социального и физического окружения. Поэтому культура необходимо разнообразна в пространстве и во времени. Как продукт символических способностей человека, культура может (и должна) варьироваться в различных исторических условиях, зависящих от экологического места проживания, диффузионистских случайностей, политической власти, харизматического лидерства, непредсказуемых природных и социальных катаклизмов и т. п. Раз культура является средством, с помощью которого человек или группа адаптируется к функциональным требованиям индивидуального или группового существования, неудивительно обнаружить широкий ранг различий в форме и содержании культуры как функции, равно как и широкий ранг различий в историческом опыте человека. Разнообразие в форме и содержании не подразумевает, однако, разнообразия в сущности культуры, а также вариативности личности. Идентичные психологические структуры могут быть связаны с непохожими в своих внешних проявлениях культурными структурами. Разнообразные культурно-адаптивные средства, направленные на приспособление к условиям природной и исторической среды, порождают сходные социальные и культурные черты. Эти общие биологические, социальные и культурные черты составляют систему констант, которые в своём взаимодействии, предполагают универсальную человеческую природу.

Культурные значения являются первичными, если не исключительными, детерминантами, в которых социальный деятель думает, чувствует и действует. «Культурные рамки» создают эмические, внутренние, но это не означает, что социальные акторы нечувствительны к внекультурным суждениям. Кроме того, некоторые из внекультурных суждений, становясь публичными, кодифицируясь в культурных значениях, приобретая «культурный рамки», которые определяют спектр их интерпретаций, связанные со способами мышления и чувствования, становясь объектом межпоколенной культурной трансмиссии, они становятся элементами культуры.

Итак, культура оказывает на человека значительное воздействие и пробуждает многие психологичес-

кие процессы. Кроме того, она имеет для человека адаптационное значение. Она опосредует взаимодействие между особенностями его психобиологического организма и особенностями его социального и физического окружения. Поэтому культура необходимо разнообразна в пространстве и во времени. Как продукт символических способностей человека, культура может варьироваться в различных исторических условиях, зависящих от экологического места проживания, диффузионисиских случайностей, политической власти, харизматического лидерства, непредсказуемых природных и социальных катаклизмов и т. п.

Раз культура является средством, с помощью которого человек или группа адаптируется к функциональным требованиям индивидуального или группового существования, неудивительно обнаружить широкий ранг различий в форме и содержании культуры как функции, равно как и широкий ранг различий в историческом опыте человека. Разнообразие в форме и содержании не подразумевает, однако, разнообразия в сущности культуры, а также вариативности личности. Идентичные психологические структуры могут быть связаны с непохожими в своих внешних проявлениях культурными структурами. Разнообразные культурно-адаптивные средства, направленные на приспособление к условиям природной и исторической среды, порождают сходные социальные и культурные черты. Эти общие биологические, социальные и культурные черты составляют систему констант, которые в своем взаимодействии предполагают универсальную человеческую природу.

■ **Основной вклад Милфорда Спиро в антропологию.** Милфорд Спиро, стремясь показать взаимозависимость культуры и психологии, идет путем, отличным от пути Джеффри Уайта и Теодора Шварца. Он принимает символистскую концепцию культуры, но показывает, что и эта антипсихологическая концепция, будучи проведенной последовательно (когда не только эмоционально-мотивационная сфера, но и сфера мышления рассматривается как область психологического), неумолимо приводит нас к тому, что, изучая культуру, мы должны изучать и индивидов, носителей этой культуры. Спиро демонстрирует, как культурные значения, пре-

ломляясь в умах носителей культуры, пробуждают в них мысли, чувства и желание действовать. Также и личность влияет на культуру, используя ее как адаптивный механизм. Культура меняется по мере изменения социальной общности — ее носителя и среды его существования. Если какие-либо культурные черты перестают быть субъективно-значимыми для человека, они отмирают. Если какой-либо человеческий опыт становится общественно значимым, он постепенно приобретает и культурное значение, становится культурным феноменом. Спиро рассматривает культуру как когнитивную систему, систему, состоящую из когнитивных формул, однако сама когниция, когниция как процесс в его системе, рассматривается как психологический феномен. Каждое культурное значение, становясь объектом внимания индивида, расширяется, превращается в спектр значений. Спиро использует термин Ричарда Шведера «культурные рамки» для определения совокупности культурно допустимых вариаций внутренних (ментальных) значений, сопряженных с тем или иным культурным значением (символом, по терминологии Д'Андрада). Спиро разрабатывает систему отношений между культурными и личностными значениями. Другой вариант таких отношений параллельно со Спиро разрабатывает Рой Д'Андрад, концепцию которого мы рассмотрим ниже. Спиро делает акцент на универсальности человеческой природы, желая показать, что законы мышления едины для всего человеческого рода, и универсальности культуры, которая различается только во внешних формах выражения единого содержания. Это один из наиболее дискуссионных вопросов в комплексе дисциплин, изучающих культуру. Однако для Спиро разнообразие культурных форм возникает под влиянием использования культуры как адаптивного механизма. При этом он подчеркивает принципиальное сходство адаптивных средств в различных культурах, указывая на константные элементы культуры. Спиро имеет в виду, что все культуры имеют единые структурные формы (внешнее проявление которых, конечно, различно), обеспечивающие человеческую адаптацию, но можно перетолковать его мысль так, чтобы акцентировать внимание на том, что культура принципиально имеет структуру, обеспечивающую выполнение ей адаптивной функции и функционально сходных констант, которые в своей конкретной диспозиции и конкретных характеристиках варьируются от культуры к культуре, но по существу имеют строго определенную адаптивную нагрузку.

Роберт ЛеВин: эксплицитная и имплицитная культура

ЛеВин (LeVine) также, как и Спиро, относится к старшему поколению антропологов. Но поскольку он принял активное участие в становлении современной психологической антропологии, мы обратимся к его теоретической системе в настоящем разделе.

Концепция культуры

Главной своей задачей ЛеВин считал дать современное определение понятия культуры, которое не было бы столь наивным, как у ранних психологических антропологов, или же столь ограниченным, плавно переходящим в семиотику, как у символических антропологов, или столь расплывчатым, ускользающим между пальцев, как у современных постмодернистов. «Антропологов, когда они беседуют с представителями других областей науки, — пишет Р. ЛеВин, — часто спрашивают, что такое культура, иногда подразумевая, что эта концепция необоснованна и двусмысленна, что использование этого понятия является показателем обскурантизма антропологов. В социальных науках, использующих количественные методы, культура часто трактуется как представляющая необъяснимый остаток строгих эмпирических исследований, темную область, находящуюся за сферой охвата имеющегося на сегодняшний день сферой научного познания. Социальные ученые утверждают, что прогресс в концептуализации культуры закончился с выходом в 1934 г. популярной книги Рут Бенедикт «Модели культуры» и что прогресс в антропологических исследованиях выражается с их движении прочь от ее концепции культуры по направлению к бихевиористским вариантам экономического, демографического и психологического исследования. Это утверждение, однако, не принимает во внимание специфические концепции культуры, которые развились в антропологии в последние годы и использовались в этнографических исследованиях. Для многих антропологов, работающих с этими концепциями, культура есть источник света, а не завеса тьмы, но их взгляд неизвестен в других социальных на-

уках. Но формальное определение мало что дает для разъяснения природы культуры — разъяснение возможно только посредством этнографии. Мои беседы с широким кругом социальных и бихевиористских исследователей заставили меня поверить, что концепция культуры непонятна, поскольку непонятна этнография как процесс исследования»[1].

Текущий опыт этнографов говорит о том, что они имеют дело с организованным, надиндивидуальным феноменом, что культура представляет собой консенсус широкого разнообразия значений, принятых среди членов взаимодействующего сообщества, которое сравнимо с консенсусом в языке среди членов языкового сообщества. Речь является индивидуальным действием, и каждый индивид говорит несколько отлично от других; каждый говорящий на данном языке может понять другого, говорящего на этом же языке, сразу, с первой встречи, но они оба не могут понять другого, говорящего на другом языке. Их способность к взаимопониманию сопровождается консенсусом относительно правил произношения и грамматики, а лингвист может определить правила, господствующие в сообществе в целом, основываясь не на обширном исследовании, а на информации, полученной от небольшого числа информантов, хотя речь каждого члена языковой группы носит печать своеобразия, и практически никто не следует грамматическим правилам буквально. Избыток же правил в языке является иллюстрацией того, как язык функционирует в качестве социальной коммуникации. Это имеет большое методологическое значение и дает возможность систематического исследования, отличного от простого обзора. То же самое относится к культуре в целом (в которой язык является ее составной частью), а именно, в обществе имеется консенсус, который касается культурных символов, как вербальных, так и невербальных. Этот консенсус существенным образом связан с важностью коммуникации в социальной жизни, социальная же жизнь продуцирует излишек культурных парадигм.

---

[1] *LeVine R.A.* Properties of Culture. An Ethnographic View. Richard A. Shweder, Robert A. LeVine (eds.) Cultural Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion. Cambridge, L., NY., New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1984, p. 67.

Культура и консенсус

Но верно ли описывать культуру как консенсус перед лицом многообразия индивидуальных вариаций? Может ли она быть соответствующим образом изучена без того, чтобы прибегать к рассмотрению культуры как модели? Что касается первого вопроса, следует подчеркнуть, что члены общества могут значительно различаться в своих мыслях, чувствах, поведении, однако в целом они подчиняются символам и представлениям, посредством которых они вступают в коммуникацию. Конечно, без такого общего подчинения символическим формам, таким как жесты, одежда, собственность, письменные, визуальные и высказываемые представления, карьера и т. п., какая социальная коммуникация или сообщество были бы возможны? Избыток в культурных значениях, открываемый этнографами, подобно избыточности грамматических правил, открываемой лингвистами, является требованием социальной жизни.

Споры касательно того, является ли консенсус значений универсальным, проистекает из неправильного понимания консенсуса. Когда предполагают, что универсальность локализуется в институциональных областях (например, родстве) или в психологических характеристиках индивида, тогда очевидность внутриобщественных вариаций в институциональных учреждениях и психологических реакциях заставляет возражать против концепции универсальности культуры как системы значений. Но некоторые теоретики культуры, такие как Гирц, утверждают, что консенсус не имеет фиксированной локализации в институциях или индивидах, он варьируется в их социальной и психологической организации. Задача этнографа состоит в открытии частных форм символических действий, в которых общие значения проявляются. Каждое человеческое общество функционирует в результате наличия группового консенсуса по поводу значений символов, используемых в коммуникации, которые составляют их социальную жизнь. Однако их установки и поведение в других аспектах разнообразны, поскольку консенсус необходим для «закодирования» и «раскодирования» сообщений в социальной жизни в целом, подобно тому, как согласованность по поводу

правил речи является механизмом «закодирования» и «раскодирования» в лингвистическом плане.

Ничто не характеризует современных антропологов более, чем убеждение, что обычаи, которые они изучают, связаны, и понятны они только как части обширной структуры — верований, норм, ценностей и социальных акций, — считает ЛеВин. Существует полемика относительно уровня связанности культурных элементов и ее характера, но даже самые скептики не рассматривают обычаи как отдельные автономные элементы, потому что, изучая коммуникации с людьми другой культуры, они обнаруживают не только упорядоченность коммуникативных условностей, но и версию «здравого смысла», культурные рамки, посредством которых носители другой культуры видят внешний мир и действуют в нем, отличны от их собственных культурных рамок и их собственного представления о здравом смысле. Эти рамки не похожи на формальные силлогизмы, но они далеки от случайного набора дискретных элементов. Особенно важно то, что культура представляет собой организованную систему контекста, из которой верования и практика черпают свое значение.

«Закрытая» культура

Много метафор было использовано в концептуализации культуры — культура понималась как закон, как драма, как язык, как философская доктрина и т. д. Но с антропологической точки зрения каждая из этих трактовок имеет свои ограничения. Одним из аспектов этой проблемы является вопрос об эксплицитности, который несколько лет назад привел антропологов от преимущественного внимания к «открытой» культуре к вниманию, «закрытой» культуре, от эксплицитной культуры к имплицитной. В каждой культуре имеются правила, верования и символы, являющиеся эксплицитными в том смысле, что информант может без труда объяснить их антропологу. Если же антрополог живет в изучаемом им обществе, он может обнаружить множество других регуляторов поведения, которые информанты не могут так легко объяснить и которые они расценивают как самоочевидные, как то, что так и должно быть.

Многие антропологи приходят к заключению, что то, что является трудным для вербализации, оно-то и есть в культуре самое важное, самое фундаментальное. Они утверждают, что наиболее общие идеи — базовые положения — менее поддаются вербальной формулировке потому, что социальный консенсус в обществе защищает их от сомнений и изменяет фокус дискурса, когда дело доходит до тех моментов, которые ставят под вопрос парадигмы, определяющие традиционный уклад социальной жизни. Антрополог хочет знать эти парадигмы, но он не может вывести их только из текущих исследований. Его положение аналогично положению лингвиста, который изучает грамматику языка. Информант не может объяснить правила, на основании которых он строит предложения, хотя он использует их постоянно и говорит так, что его речь может быть объяснена посредством этих правил. Антрополог нуждается в методе, подобном тому, который помогает лингвисту формулировать свои правила, концепции и утверждения, которые генерируют наблюдаемые особенности.

Культура не может быть редуцирована ни к имплицитным, ни к эксплицитным своим измерениям. Было бы ошибочным брать то, что дает информант, исходя из своих ценностей, и утверждать, что все прочие модели поведения и верования не относятся к культуре. Также ошибочно скидывать со счетов эксплицитные правила, верования, символы и обращать внимание только на имплицитные культурные аспекты. Просто в культуре, как в организованной структуре значений, некоторые значения более эксплицитны, чем другие, по причинам, связанным с практикой социальной жизни и историей данного общества.

Многоликость культуры проявляется в интеграции рациональных и нерациональных элементов в символических формулах. Люди стремятся увязать, как говорит об этом Гирц, «модель реальности» («models of reality»), т. е. описательные утверждения того, что есть, с «моделью для реальности» («models for reality»), т. е., с нормативными утверждениями о том, что должно быть. Такое комбинирование нормативного и дискрептивного особенно отчетливо заметно в культурных моделях ухода за детьми и детского воспита-

ния. С одной стороны, такие модели выражают глубоко укорененные ценности, такие как повиновение или независимость, но при этом они часто формулируются как верования относительно характера детей и природы их развития. С другой стороны, подобные модели являются адаптивной стратегией для максимизации выживания и оптимизации будущего экономического приспособления детей, хотя формируются они обычно в моральных императивах. Культурные ценности в народных концепциях детского воспитания не являются независимыми элементами, а наряду с другими культурными элементами представляют собой взаимно поддерживающие составляющие единой формулы, в которых нормативные компоненты мотивируют адаптивное поведение родителей, а дискриптивные элементы поддерживают в родителях уверенность, что их воспитательские приемы осмыслены в рамках того внешнего мира, с которым, как они полагают, придется столкнуться их ребенку. Это слияние в сознании людей того, что есть, и того, что должно быть, присутствует во всех культурных системах, люди видят мир таким, каким, по их представлению, он должен быть. Но даже в рамках одной и той же культуры это видение отчасти различно у различных носителей культуры.

В другой своей (более ранней) работе Роберт ЛеВин пишет: «В антропологии понятие культура означает и различные формы человеческой адаптации, и различные способы, которыми человеческая популяция организует свою жизнь на земле. Люди имеют систему адаптивных целей, многие из которых имеют и животные, но люди имеет уникальную способность достигать их посредством благоприобретенных поведенческих характеристик (моделей культуры), которые могут широко варьироваться от одной популяции к другой. На этом уровне дискурса культура часто определяется по отношению к основанию физического и биологического окружения, к которому человеческая популяция должна адаптироваться, чтобы выжить. Но культура может быть также определена как создающая окружение для членов популяции. Индивиды в человеческой популяции адаптируются не непосредственно к физическому и биологическому окружению, но к окруже-

нию культурному (или социокультурному), которое содержит в себе средства их индивидуального выживания и ведет их адаптацию по уже установленным каналам или организованному комплексу правил (эксплицитных и имплицитных), на основании которых индивиды в популяции должны контактировать друг с другом, думать о самих себе и о своем окружении и вести себя по отношению к другом людям и к объектам своего окружения. Эти правила не универсальны и им не всегда повинуются, но они признаются всеми и обычно ограничивают число вариаций моделей коммуникации, верований, ценностей и социального поведения в рамках единой культуры»[1].

Социокультурное окружение является сложным и вариативным; его наиболее стабильные черты могут быть названы институциями. Когда модель поведения, верования или коммуникации приобретает в популяции такую легитимность, что получает статус правила, признаваемого всеми, они институциализируются. Следование этим правилам признается правильным (получающим позитивную санкцию общества), в то время как отклонения от них признаются неправильными и могут вызвать негативные социальные санкции. Институциализация таких правил или норм ведет к давлению на членов популяции, заставляя их стандартизировать свои социальные проявления. Нормы, касающиеся реакции индивида в специфического типа ситуациях, руководятся широкой институциализированной программой коллективных действий (институций), направляющей к адаптивным целям, например, экономическим институциям, религиозным институциям, политическим институциям. Эти программы реализуются посредством институциональных структур, стабилизированных комплексов взаимодействия индивидов, согласно нормативным предписаниям, которым каждый индивид отвечает, предписаниям, определенным его институциальной ролью. С точки зрения индивида, его окружение состоит их ситуаций, ролей и институций, которые ока-

[1] *LeVine R.A.* Culture, Behavior and Personality. An Introduction to the Comparative Study of Psychosotial Adaptation. Chicago: Aldine Publishing Company, 1974, p. 3 – 4.

зывают на него давление, нормативным образом побуждая к правильным проявлениям, но также предоставляют возможность для реализации его личности.

Концепция личности

Личность ЛеВин понимает в двух различных, но взаимосвязанных смыслах: «В первом значении термин «личность» относится к комплексу психологических процессов, протекающих в человеке, когда он функционирует в своей обыденной жизни, мотивируемый и направляемый множеством внешних и внутренних сил. В этом смысле личность является организацией в индивиде тех процессов, которые опосредуют условия, заданные окружением, и поведенческий ответ на них. В другом, узком значении термин «личность» относится к внутренне детерминированным моментам, которые стоят за поведением человека, определяют стабильные внутренние характеристики и различия между людьми. Личность в этом смысле состоит из всех этих стабильных внутренних факторов, которые делают поведение одного человека устойчивым в разные периоды времени и отличным от поведения, которое в подобных ситуациях демонстрируют другие люди»[1]. В первом определении личности речь идет о таких процессах, как восприятие, познание, память, выучивание, эмоциональные реакции — как они организуются и регулируются в человеческом организме. Все эти ментальные процессы, различным образом организованные, отвечают целям саморегуляции и социальной адаптации.

Можно выделить три типа таких процессов: 1) те, которые относятся к ситуации, которая задается внешним окружением, и вызываемым ею ответом, таким как эмоциональное возбуждение или когнитивное решение проблемы; 2) те, которые относятся к условиям, задаваемым средой, испытанным в раннем возрасте, и влияющим на последующее поведение индивида, т. е. таким процессам, как память, научение или процессы развития; 3) те, которые относятся к условиям среды задолго до рождения человека, — это филогене-

[1] Ibid., p. 5.

тические процессы естественного отбора. Широкая концепция личности включает модель ментального функционирования и развития, которая в принципе может быть эмпирически продемонстрирована в психологическом исследовании.

Личность, в узком смысле, отражает диспозицию, которая связана с достижением внутренней психологической организации адаптированной к внешнему окружению, которая сама по себе не наблюдаема непосредственно, а является «внутренней» для индивида. Эти диспозиции являются потенциалами поведения, которые существуют даже тогда, когда они не реализуются в видимом поведении. Мы можем наблюдать проявления устойчивой диспозиции, которая влияет на поведенческую адаптацию человека. Эти проявления могут быть понятными и предсказуемыми. Но эти ненаблюдаемые поведенческие аспекты не составляют личность, они отражают ее, или, скорее, отражают внутреннюю диспозицию, которая влияет на поведение, являются ее индикатором. Можно сказать, что личностная диспозиция оказывает влияние на поведение индивида, подобное тому, что оказывает культурная норма, но изнутри.

Подобно тому как антрополог, работающий в поле, на интуитивном основании исходит из видения культуры как институциональной целостности и учится понимать ее имплицитные составляющие, так и ученый, исследующего личность, не может остановиться на поведенческом уровне и обращается к невидимой психологической организации, делает возможным предположение о психологической организации. Мы не можем двигаться дальше, если не признаем, что личностная диспозиция в индивиде организована, и эта организация имеет функциональную роль.

ЛеВин выделяет три уровня личности: 1). наблюдаемая поведенческая сущность; 2). личностная диспозиция, которая стоит за наблюдаемой поведенческой сущностью и которая являются психологическим комплексом, имеющим мотивационные, аффективные и когнитивные компоненты и многочисленные формы их выражения; 3). личностная организация, в которой эта диспозиция укоренена.

Группы людей, принадлежащих к разным культурам, в значительной мере отличаются своим институ-

циализированным поведением, но остается вопрос: существуют ли различия между ними в когнициях, эмоциях, мотивациях — т. е., в организации личности — различия, которые необходимо понимать именно как особенности индивида, а не особенности среды. Существуют ли различия в эмоциональных реакциях, мыслительных процессах, мотивах, чертах характера, интеллектуальных способностях. Современные кросс-культурные исследования, как считает ЛеВин, склоняются к положительному ответу на этот вопрос.

Личность и социокультурное окружение

Некоторые культурно различные модели мышления и чувствования, — считает ЛеВин, — не вполне поддаются вербальной формулировке или волевому контролю, но влияют на решения индивида в том, что касается регуляции им своего поведения и адаптации к своему окружению. Эти модели нелегко исчезают, даже если индивид находится вне своей культуры. Индивид на поведенческом уровне может принять требования нового культурного окружения, не уничтожив при этом свои модели мышления и чувствования. Особенно затруднителен отказ от бессознательных составляющих этих моделей, которые сформировались в раннем детстве и, являясь в первую очередь представленческими диспозициями личности, проявляют себя в структуре мышления индивида, системе его эмоциональных проявлений, в механизмах ее адаптации. Эти положения применимы к любой культуре и являются аргументом в пользу культурно вариативного взгляда на личность, согласно которому личностная диспозиция неодинакова для различных народов и препятствует включению индивидов в новую культуру. Опыт кросс-культурных исследований дает интуитивную возможность предположить, что между представителями различных народов имеются психологические различия; а следовательно, эти различия следует искать.

ЛеВин ставит вопрос об отношении личности к социокультурным изменениям и рассматривает четыре модели изменений в культуре и личности. В первом случае, который ЛеВин определяет термином «постоянство», социокультурные институции народа часто могут

меняться без заметных изменений в личностях или в ценностях, относящихся к ближайшему окружению. Материальные и институциональные изменения обычно бывают более быстрыми, чем изменения в личностных диспозициях. Во втором случае (определяемом термином «поломка») социокультурные изменения вызывают стресс и тревожность в индивидах и могут привести к психопатологии. Такие изменения рассматриваются прежде всего как дезинтеграция и слом старых социальных требований, которые направляли поведение индивида и придавали смысл его жизни. Новые нормы индивидом не воспринимаются, необходимость принятия самостоятельных решений он воспринимает как тяжкое бремя, испытывает страх перед новой ситуацией с ее реальными или воображаемыми опасностями. Третий случай (который ЛеВин определяет термином «прогресс») включает в себя модель личности, приобретающую новые навыки и формы поведения, соответствующие инновациям в их социокультурном окружении. Четвертый случай (ревитализация) предполагает модель психологии культурных изменений, которая значительно более сложна, чем три вышеперечисленные, и включает их в себя. Когда равновесие социокультурной системы нарушается внешними или внутренними силами, она становится неспособной отвечать потребностям ее участников, включая и те нужды, которые предписываются самой этой социокультурной системой. Ее участники остаются неудовлетворенными, что ведет к росту девиантного поведения, включая преступления и ментальные расстройства. Тогда происходит новый синтез идей («новый код», как выражается ЛеВин), взятых из традиционных идеологических ресурсов культуры. По мере того, как все большее число индивидов принимают этот новый код, он институциализируется и восстанавливает доверие к социокультурному порядку. Хотя этот новый порядок базируется на старом, он представляет собой инновационный ресинтез старых идей в формах, которые отвечают потребностям индивида лучше, чем предыдущие. Такого рода ревитализационных движений, удачных или нет, было очень много в истории и западных, и незападных обществ, и они представляют собой основную форму социокультурных изменений.

Проблемы адаптации

ЛеВин подробно рассматривает модель культурно-личностных отношений в их адаптационном срезе. Поскольку ребенок должен приобрести адаптивные навыки, которые способствуют выживанию популяции, резонно предположить, что обычаи по уходу за детьми в стабильных и растущих обществах являются продуктом адаптационного процесса, в котором плохо адаптированные общества, неспособные выжить, были абсорбированы лучше адаптированными обществами или радикальным образом изменили свои обычаи по уходу за детьми. Процесс адаптации состоит из нескольких стадий:

1. *Изначальная адаптация генотипически различных личностей к нормативному принуждению посредством преднамеренной социализации.* В этом процессе распределение генотипов личности предполагает неплановые вариации, и ценности родителей, их решения, касающиеся воспитания детей, устанавливают селективные критерии. Адаптационно-селективные модели пригодны на уровне популяции, где нормативно принятые модели выбираются родителями в соответствии с личностным генотипом их детей для более успешной их социализации.
2. *Вторичная адаптация индивидуальных личностей к нормативному окружению посредством выбора социального поведения.* Личностный генотип является постоянным источником импульсов, желаний, идей, которые создают неплановые вариации с точки зрения выполнения социальной роли. Индивид имеет в нормативно сформированном образе себя, который является центральным в его фенотипическом социальном характере, систему критериев для выбора среди этих генотипических импульсов. Поэтому каждую роль или иную экологическую нишу он занимает, предполагая свойственные им критерии оценивания и поощрений-наказаний за поведение, имеющее различную степень совместимости в его генотипической диспозицией. Действуя внутри пределов этой системы посредством соб-

ственного (может быть, временного) стабилизированного образа себя, он отвечает требуемым характеристикам своего микроокружения, испытывая поощрения или наказания за связанное с его генотипом поведение, и выбирает наиболее соответствующие модели поведения.

3. *Адаптация совокупности личностных характеристик популяции к нормативному поведению посредством селективного давления социальных санкций.* «Некоторые люди имеют личностные черты, которые благоприятны нормативному окружению, в котором они функционируют; как следствие, они проявляют большие таланты, мастерство, гармоничность в исполнении роли и способны достигнуть больших успехов и социального поощрения. Другие люди, хотя и способны принять нормативно санкционированные черты характера посредством социализации и вторичной адаптации, с большим трудом исполняют социальную роль, поскольку их генотипическая диспозиция менее соответствует требованиям их окружения; как следствие, они менее способны достигнуть успеха и социального поощрения и более склонны к девиантному поведению. Дарвиновская вариационно-селективная модель предполагает возможность концептуализации культурно-личностных отношений в адаптивных терминах, поскольку можно идентифицировать положение дел в социальном и психологическом функционировании, в которых вполне могут проявляться неплановые вариации и кумулятивный эффект. Эти вариативные и селективные механизмы действуют на разных уровнях в направлении стабильной интеграции индивидуальных диспозиций и социальных норм. Тот факт, что человеческая адаптация этого рода достигается посредством единого фиксированного механизма, позволяет получить большую гибкость и эффективность адаптации и более быстрое приспособления к изменениям среды. Эта модель предполагает значительное разнообразие между популяциями в отношении их ответа на

внешнюю среду и непроницаемость процесса адаптации для сознательного контроля над селекцией, а также значение поведения родителей и других агентов социализации. Именно родители решают, как организовать отношения между ребенком и внешним окружением, и мы должны знать много более об их когнициях и других основаниях их решения, чтобы понять, как эти отношения организованы в культурно различных популяциях»[1].

Следует отдельно рассматривать процессы адаптации в стабильном обществе и в меняющемся обществе.

Адаптация в стабильном обществе

Три основных типа адаптации *в стабильном обществе*, или три основных типа мотивационных оснований конформности по отношению культурных норм: добровольная конформность, вынужденная конформность с мотивационным смещением, нормативный плюрализм. *Добровольная конформность* — это адаптивная модель, которую теоретически разработал Спиро[2]. В ней ролевое поведение служит жизненным функциям одновременно и социальной системы, с которой связана эта роль, и личностной системы, на которую эта роль возложена. Этот оптимальный компромисс основан на высокой степени конгруэнтности поведенческих стереотипов институциональных норм, руководящих выполнением роли, и генотипических диспозициях личности. Оптимальная адаптивная подгонка на уровне отношений организм — среда, также как и на других уровнях, может быть достигнут несколькими путями. Эта подгонка может развиться в процессе селективной институциализации, так что институцианальные нормы, полученные от предшествующих поколений, дают личностное удовлетворение и нынешнему поколению. Другая модель оптимальной

---

[1] *LeVine R.A.* Culture, Behavior and Personality, p. 134 – 135.

[2] *Spiro M.E.* Social Sistems, Personality and Functional Analysis. In: Kaplan, B. Studying Personality Cross-Culturally. Evanston, Ill.: Row, Peterson, 1961.

адаптивной подгонки между распределением генотипических личностных диспозиций и институциональными нормами состоит в том, что нормы оставляют достаточное пространство, чтобы каждый индивид развивал свое собственное адаптивное решение посредством проб и ошибок.

Противоположной указанной выше модели адаптации является *вынужденная конформность*, в которой индивид подчиняется нормативному давлению и принимает роль, которая эффективно препятствует проявлению частных мотивов, возбуждаемых этой ролью. Эта ситуация широко распространена в подчиненных кастах, при диктатуре и т. п. Спиро совершенно справедливо утверждал, что вынужденная конформность является мотивированным поведением и может осуществляться только при мотивационной предрасположенности индивида[1]. (Мотивы — страх наказания или желание выжить).

Нормативный плюрализм. «В социально дифференцированном обществе имеется много норм, отражающих деление общества на культурно обособленные социальные страты, географические регионы, сельские и городские сообщества, этнические группы, религиозные секты, профессиональные группы и т. п. Когда членство в этих группах не является наследственным, человек может выбрать те группы, чьи нормы совместимы с мотивами его личностного генотипа. Разнообразие адаптивных компромиссов может быть рассмотрено не только с точки зрения индивидуального жизненного пространства, но и в историческом контексте — часто остающегося за рамками внимания функционального анализа. Антропологи-функционалисты описывают социокультурное окружение в качестве принудительной и рациональной системы с логически взаимосвязанными частями, определяющее и индивидуальные и коллективные цели. Такое описание обычно предполагает понимание адаптивных отношений без того, чтобы эксплицитно установить процесс, посредством которого общество пришло к этому состоянию, и без указания на различие целей индивидов. Но институциональное окружение не является ра-

[1] Ibid.

циональной системой, а рационализируется с помощью идеологии, которую представляют этнографу его информанты. Процесс выработки норм и верований когнитивно сопровождается институционализаций этих норм и верований и требует со временем их психологической трансформации»[1].

Изменения в психологической адаптации могут быть вызваны и личностным генотипом, и нормативным давлением. Инкельс и Левинсон, рассматривая функциональную конгруэнтность между личностью и социокультурной системой, упоминают институционально и личностно вызванную неконгруэнтность, как изменение условий. Хорошо известно, что когда институциональное окружение меняется, индивиды должны адаптироваться к нему, чтобы выжить и по крайней мере найти удовлетворение своим потребностям[2]. Большинство исследований по социальным наукам, посвященных соотношению социокультурных и личностных изменений, рассматривает действие, которое социокультурные изменения оказывают на индивидуальное поведение и личность.

Институционально вызванные изменения в психологической адаптации можно разделить на три типа:

1) *Изменения в содержании нормативных требований к выполнению роли или усиление нормативных требований к выполнению роли.* Это относится к ролям в ближайшем окружении индивида, чьим требования он должен удовлетворять, чтобы не быть стигматизированным в качестве девиантной личности. Если индивид переселяется в новое место, где нормы отличны от тех, к которым он привык, он волен изменить свое поведение, чтобы не быть стигматизированным как девиантная личность и не подвергнуться наказанию. Если ему случилось жить в быстро меняющемся обществе, с ним может случиться то же самое. Законодательство может поставить его адаптацию вне закона и установить новые стандарты, усилив их законом. Такие процессы, как индустриализация, модернизация,

---

[1] *LeVine R.A.* Culture, Behavior and Personality, 1974, p. 144—145.

[2] *Inkeles A., Levinson D.* National Character: the Study of Madal Personality and Sotiocultural System. In: G. Lindzey, E. Aronson (eds.) The Handbook of Sotial Psychology. Reading, Mass, Menlo Pork, Calif., L.: 1969, vol. 4.

урбанизация могут сделать его предшествующую адаптацию устаревшей и потребовать от него отказаться от этой адаптации или лишиться дохода, статуса, престижа. Адаптирование означает изменение не только поведения, но и установок и опыта, которые сопровождают поведение. Это означает также воспитание детей таким образом, чтобы они были способны соответствовать новым нормам. Это — стандартная модель аккультурации, широко применимая к ситуациям смешения культурных норм в популяции на всех уровнях развития. 2) *Изменения в структуре возможностей*. Изменения,происходящие в окружении индивида, могут не принуждать его к изменениям, но предоставлять ему новые возможности для личностного удовлетворения. Эта идея верна по отношению к экономическим обстоятельствам: новые земли, новые профессии, новые ранки и новые технологии открывают возможности к денежной активности, которыми индивид может, но не обязан воспользоваться. Это же относится к образованию, науке, религии, искусству, творчеству, развлечениям, прежде всего в обществе с плюрализмом норм. Соотношение между привлечением и принуждением в отношении институциональных инноваций в быстро меняющемся обществе может быть трудно определимым. 3) Изменения в размахе и сложности селективного окружения. Когда общества, обладающие различными нормами и другими системами давления, расширяются или взаимодействуют, индивид может испытывать различные требования и возможности. Например, объединение различных этнолингвистических групп в нации-государства в Африке ведет к появлению новых стандартов и возможностей. Но последние не замещают прежние локальные стандарты; во всяком случае, замещение может быть результатом длительного процесса[1].

Личностно индуцированные (вызванные) изменения в культурной адаптации. В эволюционной модели, представленной выше, личностно-индуцированные изменения в психологической адаптации являются результатом изменения распределения генотипических личностных диспозиций в популяции, ослабления под-

[1] *LeVine R.A.* Culture, Behavior and Personality, p. 154 – 155.

держки существующих психосоциальных компромиссов и создания основы для новых. Частотность генотипических личностных диспозиций в обществе будет изменяться тогда, когда меняются те внешние факторы, которые влияют на изменения личностных генотипов в популяции. Таким образом, серьезные изменения рождаемости и детской смертности, поскольку они влияют на изменения в раннем межличностном опыте детей (большие или маленькие семьи, промежуток между рождением детей), будут влиять на личностную частотность. Другие аспекты демографических изменений, например, значительное увеличение процента взрослых, доживших до глубокой старости, или уменьшение частоты смерти родителей и детского сиротства, также могут оказывать свое действие. Изменение обычаев, связанных с супружеством (снижение возраста, когда женщина выходит замуж и рожает первого ребенка, или увеличение разводов) также сказывается на демографических изменениях. Наконец, изменения в условиях проживания и моделях расселения, которые диктуются изменением в ресурсах, связанных с семейной экономикой и комфортом, могут иметь следствия для генотипической частотности. Это все связано с идеей, которую мы не можем доказать, — что ранний межличностный опыт детей, формируемый домашним кругом, в котором он живет, влияет на формирование его личностного генотипа, а этот домашний круг меняется под воздействием демографических или институциональных факторов. Даже если действительная частотность генотипических личностных диспозиций не изменяется, изменения в намеренной социализации, действуя на генотип, могут вызывать непреднамеренные изменения в фенотипическом социальном поведении, что в свою очередь влияет на стабильность психологической адаптации. Намеренная социализация в детстве устанавливает модели адаптивных компромиссов между внутренней средой (личностный генотип) и внешней средой (нормативное давление), которые индивид сможет осуществить позднее в жизни. Значительные изменения в таких моделях являются результатом изменения ценностей родителей. Например, религиозно индуцированные изменения в сторону пуританства среди родителей. Когда самоконтроль стано-

вится более важной целью намеренной социализации, новое поколение может значительно отличаться от предшествующих. Другой источник изменения в распределении личностных генотипов в популяции связан не с их частотностью в целом в популяции, а с изменением их социальной локации. Это происходит, например, когда этническая или социально-экономическая группа в обществе, имеющая значительные различия в частотности личностных генотипов, изменяет свою локацию в пространстве или свой статус. Обо всех этих изменениях в частотности генотипических личностных диспозиций или в фенотипических проявлениях следует сказать, что они почти всегда являются непланируемыми и нерегулируемыми побочными продуктами макросоциальных процессов, таких как демографические изменения, смена идеологии, урбанизация и социальная мобильность[1].

Адаптация в меняющемся обществе

Обратимся к средствам, при помощи которых изменения в генотипическом распределении влияют на психологические адаптивные компромиссы.

1) *Культурные изменения.* Если распределение личностных диспозиций среди индивидов в данных ролях меняется, если распределение нового поколения отличается в своих центральных тенденциях от своих предшественников, эти сложные изменения будут иметь постепенное, но кумулятивное выражение в фенотипическом поведении вплоть до того, что нормы приемлемого фенотипического поведения могут быть изменены. Эти изменения начнутся с использования «лазейки» в нормативных предписаниях. Ролевое поведение никогда не предписано полностью; нормативная среда роли эксплицитно или имплицитно допускает для индивида определенные опции. Индивиды, чьи личности похожи, будут выбирать одни и те же или сходные опции. Поскольку имеет место закрытая институциональная регуляция ролевой области, эти изменения в фенотипическом поведении будут проявляться так, чтобы остаться незамеченными, но они

[1] Ibid., p. 155–156.

складываются в тенденцию и поэтому кумулятивны. Стиль исполнения роли может быть первым признаком изменения. Зона в ролевой области, где институциональное регулирование менее принудительно и где личный выбор эксплицитно допускается, будет изменяться в первую очередь. Посредством процессов межличностного влияния, таких как имитация, научение в результате наблюдения, убеждение, инновационный выбор индивидами моделей, получит силу инерции и изменит ткань усредненных ожиданий в данной среде. Кумулятивные изменения могут оставаться такими постепенными, что не получат значения сознательно переживаемой девиации по отношению к культурным нормам, хотя индивиды и могут осознать ретроспективно, что изменения имели место[1].

2) *Организационная конкуренция и соперничество.* В социально дифференцированном обществе каждая институциональная область, в которой имеет место нормативный плюрализм, обычно имеет множество организаций, соперничающих за членство, поддержку и доверие индивидов. Религиозные культы и секты, политические фракции и партии и другие добровольные ассоциации предоставляют индивиду пространство для опций, среди которых он может выбирать. От организационной конкуренции некоторые группы переходят к доминированию благодаря тому, что получили больше членов, больше участников, больше поддержки. Таким образом, личные решения в своей совокупности выбрали некоторый адаптивный компромисс и придали ему строгий общественный статус, окружив его аурой легитимности, которая идет от сознания широкой народной поддержки. Поскольку частотность генотипической личностной диспозиции меняется, это выражается в изменении центральной тенденции совокупности выборов между имеющимися альтернативами. Если психологический компромисс группы, ставшей популярной, включает нормы, отличные от тех, которые были институциализированы раньше, происходит личностно-индуцированное изменение норм. По существу этот процесс является социально институциализированным посредством вариационно-

[1] Ibid., p. 157 – 158.

селективных моделей. Он включает предпосылку, что в идеологических предпочтениях имеются идеологические вариации, и эти предпочтения будут в решении присоединиться к организации или участвовать в ней, и эти решения в своей совокупности определят выбор идеологического решения культурно распространяемого. Этот процесс имеет две особо интересные черты. Когда имеет место широко распространенное недовольство существующими организациями, что выражает институционально или личностно индуцированную неадекватность в подгонке между нормами и мотивами, быстро распространяются религиозные и политические организации, отражающие разные решения; увеличение вариантов само по себе является адаптационным ответом на развал предшествующих компромиссных формаций[1]. Это увеличение числа альтернативных организаций выражает оппортунизм тех, кто ощущает проблему и актуальную для общества потребность в решении, которое не было бы продиктовано существующими нормами; они пользуются представившейся возможностью создать новый, отличный от прежнего, компромисс, который они и их последователи находят для себя удовлетворительным и который они представляют народу, желая получить широкую поддержку. Это стимулирует людей испытать инновацию, множественность решений, предложенных людям, как организационных идеологий предназначенных для того, чтобы привлечь членов или приверженцев, представить широкий ряд возможностей, которые будут рассмотрены в процессе конкуренции и войдут в селективный процесс. Другой интересный момент состоит в том, что, когда селективный процесс завершился установлением новой психологической адаптации, доминирующей в обществе, некоторые из не столь успешных вариантов продолжают существовать. Нормативный плюрализм позволяет организациям создать новые экологические ниши и иметь своих членов, даже когда они не представляют выбор большинства; и эти не добившиеся успеха в данной конкуренции организации могут выжить, как представляю-

[1] *Wallace A.F.C.* Revitalization Movements // American Anthropologist, 1956, N 58, p. 264—281.

щие решение, которое впоследствии может доказать свою адаптивность в культурном «оживлении». Другими словами, различный психологический выбор потенциальных адаптивных ценностей часто не просто остается как образ в исторической памяти, но и как зародыш организации, часто маленькой и похожей на секту, но готовой расшириться, когда обстоятельства будут благоприятны[1].

3) *Успешная инновация к существующей благоприятной структуре обстоятельств.* В этом случае присутствуют и культурные изменения, и организационная компромисс-селекция, но в их наиболее резкой форме: внезапный разрыв широко осознан как благоприятный, он быстро имитируется в широком масштабе или легитимизируется без значительного сопротивления. Некоторые крупные прорывы в науке, технологии, экономике, политической организации принадлежали как раз к этому типу. Они влекли за собой творческую эксплуатацию осознанных существующих возможностей, эксплуатацию, которая не была заранее намечена, но которая не стояла вне существующих нормативных стандартов. Инновации такого типа не противостояли непосредственно существующим нормам, но их быстрое распространение делало предшествующую адаптацию устарелой и делало неактуальными бывшие до того нормы. Все эти три процесса обычно присутствуют при личностно-индуцированных изменениях. Культурные изменения, например, часто готовят почву для изменений, которые модифицируют нормы, делая их восприимчивыми к инновационнуму разрыву и выбору некоторых групповых идеологий как превосходящих другие. Успешная эксплуатация обстоятельств, предоставляемых нормативной средой, должна привлечь имитацию в процесс культурных изменений и в организационную конкуренцию.

■ **Основной вклад Роберта ЛеВина в антропологию.** В творчестве Роберта ЛеВина особенно важны два момента: первый касается внимания имплицитной культуры и имплицитной личности, второй — внимания к ме-

[1] *LeVine R.A.* Culture, Behavior and Personality, p. 159—160.

ханизмам адаптации, которые, с точки зрения ЛеВина, являются особенными для каждой культуры. При этом он стыкует свое учение о культуре с символической антропологией, не вступает с ней в дискуссию, а дополняет ее. Фактически он, как и М. Спиро, соглашается рассматривать культурные и психологические явления отдельно, но при условии, что признается их тесная взаимосвязь. «Широкое» определение личности является у ЛеВина культурно-психологическим, личность детерминирована извне культурными нормами, институциями и значениями, а изнутри — личностной диспозицией, личностными психологическими чертами. Причем личностная диспозиция («узкое» определение личности) сама культурно-обусловлена, связана с ранним детским опытом, бессознательна и различна для представителей различных культур. Этот момент также важен для этнопсихологии. Что касается имплицитной культуры, то ее можно понимать как бессознательный культурный каркас, функционально близкий к имплицитной личности, хотя сам ЛеВин такой параллели не проводит. Нам же, в интересах построения теоретических основ этнопсихологии, эта параллель необходима. Не менее важным для нас является то, что ЛеВин с антропологической точки зрения (которая открывает несравненно большие перспективы, чем социологическая или политологическая точка зрения) подходит к проблеме социальных изменений — что составляет одну из основных тем этнопсихологии.

Джон Ингхейм и антропология личности

Концепция личности

Современный психологический антрополог Джон Ингхейм в качестве основной своей темы рассматривает проблему личности. Именно к нему с наибольшей долей справедливости можно отнести слова Сары Харкнесс: «То, что изменилось за последние два или три десятилетия в антропологии, касалось не столько того, что, мы считаем, является культурой, а того, как мы концептуализируем личность, какие темы являются подходящими предметами для исследования и какие методы пригодны для их изучения. В психологической антропологии прошедших десятилетий человеческий разум рассматривался с внешней перспективы

в качестве tabula rasa, на которой могли быть записаны различные паттерны мышления и действия. Центральное ударение здесь было на личности как на реагирующем существе; и изучение поведения было его логическим выражением. Теперь перспектива перемещается с внешнего на внутренний взгляд: развивающаяся личность рассматривается как бы «изнутри», как создатель мыслей и действий, которые в свою очередь влияют на внешнее окружение»[1].

Джон Ингхейм писал: «Мы являемся индивидами, обладающими чувствами, желаниями, мыслями и памятью. Фактически мы являемся психологическими существами. Однако мы являемся также социальными и культурными созданиями. Мы живем в обществах и нравственных мирах общих (и оспариваемых) символов, верований и ценностей. Обычный опыт также предполагает, что эти субъективные и социальные миры воздействуют друг на друга. Наши чувства фиксируют наши успехи и неприятности в социальной жизни. Мы часто мыслим словами, значениями и образами своих культур, даже наши сны и фантазии отражают наш социальный опыт и культурные окружения. Возможно, менее очевидным является то, что это отношение между личностью и культурой является взаимным, что культура отражает внутрипсихические состояния и процессы... Без большого труда мы можем заметить, что мы вносим свои чувства, желания, мысли и цели в социальные отношения и культурные практики. Психологическая антропология занимается этими субъективными и социокультурными мирами и взаимодействием между ними. Ученые, занятые в области психологической антропологии, изучают социальные и культурные влияния на психологию индивида и психологические основания социального поведения и общей культуры. Как индивиды мы имеем большое интуитивное знание о личности и культуре. Однако такое знание ограничено нашим культурным и социальным горизонтом и, возможно, тем фактом, что значения и мотивы могут быть неосознанными. В психологичес-

[1] *Harkness S.* Human Development in Psychological Anthropology. In: Theodor Schwartz, Geoffry M. White, Catherine A. Lutz (eds.). New direction in Psychological Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 38—39.

кой антропологии ученые пытаются выйти за эти границы, изучая личность в других культурах и вступая в текущую дискуссию об этнографических наблюдениях и интерпретивных перспективах»[1].

Вопрос о значении детства для становления личности

Вопрос преемственности между опытом детства и взрослой личностью является главным в психологической антропологии. «Психоаналитические антропологи считают, что детство является важным для личности взрослого. Особенно они акцентируют разветвление эмоционального опыта в детстве. Культуралисты и социальные конструктивисты, с одной стороны, более склонны акцентировать социализацию, особенно интенциональное внушение моральных норм. В сохранении своего акцента на нестабильности и фрагментарной природе self некоторые постмодернисты даже сомневались в том, что личность как целое имеет свои корни в детстве, является ли само понятие личности полезным. Доказательства для детских истоков личности имеют различные формы. Качественные доказательства включают клинические наблюдения запущенности и злоупотребления в воспитании личностей с серьезными личностными расстройствами. По крайней мере для психоаналитиков они также включают перенесение, способ, которым анализируемые часто переигрывают самые ранние отношения родитель-ребенок в отношениях со своим аналитиком. Такие импрессионистские доказательства могут быть убедительными в отдельных случаях, по крайней мере для ученых, которые уже предрасположены считать, что детство имеет важные последствия для формирования личности, и они могут несомненно обнаруживать сложности и особенности индивидуального психологического развития[2].

«В общем и целом большинство исследований отчасти поддерживает теорию о детских истоках личности. Это, однако, не означает, что всякий детский опыт явля-

---

[1] *Ingham J.M.* Psychological anthropology reconsidered. Cambrige, Published by the Press Syndicate of the University of Combridge, 1996, p. 24.

[2] Ibid., p. 83–84.

ется в некоторой степени формирующим или что его последствия для взрослой личности являются высоко предсказуемыми. Некоторые навыки воспитания (например, возраст отнятия от груди или приучение к туалету) могут иметь ничтожное воздействие на личность или не иметь никакого. Наличие тех или иных ролевых моделей во время формирования половой идентичности и социализация для морального и этического поведения, тем временем, может иметь большую важность для отдельных компонентов личности. В этих областях, однако, личности и особенности родителей, травмирующие случаи и социальное положение отдельных семей могут быть более решающими, чем обычные навыки воспитания детей. Вместе с тем эмоциональная диспозиция, объектные отношения и коренные особенности самопредставления и морального рассуждения могут иметь прочные корни в детском опыте, в то время как социальные ценности и установки, социальные идентичности и способы представления себя могут скорее отражать социальные ожидания»[1]. Культурное содержание того, что узнает ребенок о моральных и других предметах через прямую социализацию, может быть менее значительным, чем качество социальных отношений, в которых обучение имеет место. Отношение родителей к детям, способ, которым родители моделируют моральное и этическое поведение, может иметь значительные далекие последствия для личности. Результаты даже самого яркого детского опыта трудно предсказать. Врожденные отличия в ментальных способностях и эмоциональных склонностях, детское воображение воздействуют на то, как ребенок интерпретирует объективные события. В важных аспектах дети являются авторами значения и последствий своего эмоционально-социального опыта.

«Идея, что культурные различия могут объясняться на модели психологических различий и, в частности, психологических различий, проистекающих из специфического детского опыта, кажется, является логическим следствием психоаналитической идеи, что личность начинается в детстве. Эта идея, однако, является менее психоаналитической, чем это может сначала показаться.

[1] Ibid., p. 84–85.

Фрейд сознавал, что воздействия детского опыта на личность многообразны и непредсказуемы. Он указывал, что детское развитие формируется при помощи врожденных ментальных и эмоциональных характеристик и при помощи детского воображения, а также посредством объективных событий. Более того, он отмечал, что память о раннем опыте подвергается проверке последующим опытом и изменениями в ментальных привычках и кругозоре. Ментальные следы прошлого, заключал он, подвергаются «ретранскрипции» или реструктурированию под влиянием последующей фантазии, мысли или опыта. Прошлое не просто формирует настоящее; настоящее также формирует прошлое. Эти означает, что настало время переформулировать способ, с помощью которого мы рассуждали об антропологических предпосылках детства. Детство может помочь нам понять индивидуальные наклонности и ментальные расстройства. И оно может помочь объяснить специфические институты и поведенческие наклонности в обществе. Однако навыки воспитания детей, вероятно, не приведут нас далеко в попытках объяснить все различия между обществами. Даже в традиционных, относительно гомогенных обществах, в которых воспитание детей сильно стандартизировано, дети не имеют одинаковый опыт развития. Все же существует серьезное основание полагать, что культурные верования и навыки являются эмоционально значимыми для индивидов, вероятно потому, что они опираются на подсознательную память детского опыта и фантазий. Из этого, однако, не следует, что люди должны иметь одинаковую подсознательную память для того, чтобы иметь те же самые культурные верования и навыки. В некоторых отношениях их память может быть индивидуализированной, а в других она может отражать универсальные или почти универсальные проблемы в человеческом детском развитии»[1].

Проблема self

Выражение эмоций, считает Ингхейм, опосредуются культурными представлениями, правилами, схемами, моделями и моральным рассуждением. Некоторые ан-

[1] Ibid., p. 87.

тропологи считают, что само наличие целенаправленных культурных схем в умах людей может помочь объяснить мотивационную диспозицию. Фактически эмоции включаются одновременно в self-объектные и культурные схемы. Культурные символы, схемы, повествования принимают персональные значения для индивидов, так как они будят и направляют основные эмоционально-окрашенные self-представления и схемы объектных отношений. Таким образом, подсознательные следы ранних детских переживаний могут продолжать влиять на желание и волю в зрелый период жизни[1].

Взаимосвязанность субъективности и социокультурной среды включает дискурсивную интеракцию и индивидуальное действие. Однако не следует чрезмерно выпячивать социальные и культурные влияния на self и пренебрегать побуждениями и эмоциями, как природной составляющей субъекта. Self является инстинктивным, и эмоциональным, и ментальным. Но ментальные характеристики человеческих существ включают нечто большее, чем способность к освоению языка и культуры, а также способность к самоорганизации и моральной оценке.

Джон Ингхейм подробно останавливается на проблеме self, поскольку полагает, что «центральной особенностью личности является самоорганизация, или, просто self»[2]. С самого рождения младенец является отдельным организмом с отдельными эмоциями и перцептуальными и когнитивными процессами. Социальный опыт в различных модальностях приводит к стержневому чувству self и начаткам self-объектной дифференциации в возрасте двух месяцев. Скорее следует предположить, что младенец является *наследственно* социальным и что зачаточное чувство self формируется еще прежде того, как ребенок начинает понимать значение слов. Сознание и self появляются, когда ребенок конструирует образы объектов или ситуаций, которые встречаются с внутренними импульсами. Эксперименты с зеркалами показывают, что вполне рефлексивное чувство self начинает развиваться в возрасте двух лет. Дети начинают применять к се-

---

[1] Ibid., p. 91.
[2] Ibid., p. 71.

бе местоимения и называть себя по имени и конструировать рассказы о себе. Практика конструирования рассказов имеет место в диалоговой интеракции со взрослыми. Детское рефлексивное воображение, вне всякого сомнения, стимулируется дальше историями и сказками[1].

Джон Ингхейм обращается к «объектной школе» психоанализа, основанной Мелани Кляйн и имеющей широкое распространение в Великобритании. Эта школа основное внимание уделяет первым годам и даже месяцам жизни ребенка, так называемой «доэдиповой стадии» и предполагает, что культурные представления в младенчестве могут отражать части self и материнского объекта. Она также предполагает, что культурные объекты и социальные отношения — и, в конечном счете, весь иллюзорный мир культурного представления, — символически и эмоционально резонируют с материнским объектом. Т. е. культурные объекты могут быть в некотором смысле замещающими объектами. Отношения с неодушевленными объектами могут отражать детские отношения с воспитателями и чувство безопасности. Привязанность к своим одеялам, куклам и игрушечным животным — общая для детей раннего возраста. Для ребенка они могут служить как в качестве снотворного, так и в качестве защиты от тревог. Такие объекты смягчают несоответствие между иллюзией всемогущества грудного ребенка и неизбежными фрустрациями роста и отнятия от груди. Замещающий объект поддерживает воображаемое присутствие реальной или идеальной матери; он может сохранять материнский запах и может представлять материнскую грудь.

Многие изучающие личность отмечали, что self имеет одновременно активные и пассивные качества, хотя они могут по-разному именовать их. Джеймс различает «Я» и «Мое» как два аспекта полного self. «Я» является волевым self, активным, говорящим субъектом. «Мое» — это объект рефлексии, представления о self. «Я» «знает» и действует, «Мое» является пассивно «познаваемым». Подобно этому, Фрейд использовал «эго» в смысле одновременно «Я» и «Мое». В конце концов

[1] Ibid., p. 63–64.

он расширил значение термина «эго» до включения в него перцепции и защитных механизмов. Эго-психоаналитики и теоретики объектных отношений используют термин «self» в отношении к self-представлениям. «Наши «идентичности» являются комбинациями наших личных selves и наших образов того, как другие рассматривают нас как социальных личностей: мир знает личность, но только личность знает self. И только личность знает свою идентичность, потому что идентичность включает элементы одновременно self и личностно репрезентативных действий. Соответственно, некоторые авторы используют слова «self» и «личность» как взаимозаменяемые в отношении к self. «Личность» является индивидом как социальный актор, тем, кто преследует цель и осуществляет деятельность в социальных отношениях. Понятие личности подчеркивает общественную или социальную природу индивида, способ, которым индивид осуществляет деятельность, добивается хорошей репутации и принимает моральную ответственность в социальных отношениях. Личностность (personhood) зависит от способности реализации деятельности»[1].

Личность обучается определять self посредством объективизации других и защиты self от нежелательных характеристик и объективизации. Подобные процессы имеют место в рассуждении между соперничающими группами и фракциями. И поскольку индивидуальные идентификации отражают групповое членство, эти рассуждения на уровне группы также воздействуют на self-представление. Даже монологи являются диалогическими, так как они содержат разговор с self и слушание self. Self-повествования часто являются историями о пространственных навыках. Таким образом, они связаны с опытом материального и социального selves. «Я» или субъект движется в реальном или воображаемом пространстве, в то время как «Мое» есть self, наблюдаемый движущимся в пространстве. «Я» движется внутри ментального театра, как если бы оно перемещалось через ландшафт или комнату дома или через сцену, принимая одну позицию, затем другую. Значение любого диалога или монолога для конструирования или реконструиро-

[1] Ibid., p. 75.

вания self зависит от идентичности собеседников. Социальные акторы замечают, как отвечают другие, и приспосабливают соответственно этому свои self-представления. Возраст, имя, семейное членство, родство, дом и соседство, этничность и занятие — все определяет социальный self. Культурные представления о теле, эмоции, психике, душе и цели и значении жизни также могут пополнять self-представления. Ношение социальных масок — personas — является неотъемлемым свойством социальной жизни. Иногда эти общественные selves или personas начинают жить сами по себе. Они могут оказаться ложными фасадами, которые отличаются от истинного или внутреннего self. Другими словами, личности могут так свыкнуться со своими социальными масками, что они отделяются от своих внутренних selves.

Ингхейм предполагает наличие такой структуры, как «возможные selves», которые, в противоположность к нынешнему или «рабочему» self, представляют то, чем может личность стать в будущем. Возможные selves могут выражать индивидуальную цель, но они также заимствуют культурные ценности и образы социальных ролей. Возможные selves ориентируют личность на будущее и одновременно обеспечивают когнитивные рамки для оценки реального self. Позитивные и негативные возможные selves воздействуют на мотивацию. В некотором смысле они соответствуют супер-эго в психоанализе, части психического аппарата, которая подавляет антисоциальные импульсы и ориентирует поведение на социальные цели и моральные идеалы. Согласно Фрейду, супер-эго включает совесть и эго-идеал, т. е. одновременно способность к наказанию self и ценности, вкусы и нормы группы, социального класса или общества[1].

Как полагает Джон Ингхейм, self человека конструируется и реконструируется до определенной степени в диалогической интеракции. Социальное поведение также имеет для конструирования self большое значение, поскольку self включается в культурные схемы, касающиеся соответствующего поведения для специфических ситуаций. Исследования также показывают, что индивиды приспосабливают свои self-представления к изменяю-

[1] Ibid., p. 99.

щимся обстоятельствам жизни и что они надевают различные социальные маски или личины в различных ситуациях. Отсюда не следует, однако, что личность является неструктурированной или эфемерной вне поведения. В действительности исследования показали, что self-представления оказываются замечательно стабильными с течением времени и что индивиды усиленно сопротивляются попыткам других изменить или отрицать их собственные self-характеристики. Исследования, кроме того, обнаруживают последовательность в эмоциональной диспозиции, а также в self-представлении.

- **Основной вклад Джона Ингхейма в антропологию.** Джон Ингхейм предлагает собственную версию понятия «личность», соотнося ее с культурой и такими понятиями, как культурная схема, и ставит под вопрос многие понятия, касающиеся личности, долгое время считавшиеся аксиомами. Следует отметить также, что Ингхейм обращается к версии психоанализа Мелани Кляйн, которая, как нам представляется, может в будущем получить для антропологии особое значение.

Майкл Коул: культурно-историческая психология

Теория артефактов

В качестве отправной точки в формировании своей теории Майкл Коул принимает российский культурно-исторический подход к психологии, который надеется привести в соответствие с современными представлениями антропологии и когнитивной науки.

Российский культурно-исторический подход рассматривал культуру как один из центральных факторов психологии наряду с биологией и социальным взаимодействием. Ее центральный тезис, как определяет его Майкл Коул, «состоит в том, что структура и развитие психических процессов человека порождаются культурно опосредованной исторически развивающейся практической деятельностью. Психические процессы человека возникают одновременно с новыми формами поведения, в которых люди изменяют материальные объекты, используя их как средство регу-

лирования своих взаимодействий с миром и между собой. В те времена о таких способах опосредования было принято говорить как об орудиях труда, но я предпочитаю использовать более общее, родовое понятие «артефакт»[1]. Традиционно термин «артефакт» относят к материальному объекту, изготовленному человеком. Но М. Коул рассматривает артефакты шире, как продукты истории человечества, включающие идеальное и материальное, ссылаясь на то, что в российской школе под «орудием» понимался, например, язык, явление очевидно не материальное, а все средства культурного поведения (по терминологии Коула — артефакты) по своей сути, по своему происхождению и развитию социальны. Культура в этом случае — целостная совокупность артефактов, накопленных социальной группой в ходе ее исторического развития.

По определению Коула, «артефакт есть некий аспект материального мира, преобразованный по ходу истории его включения в целенаправленную человеческую деятельность. По природе изменений, произведенных в процессе их создания и использования, артефакты одновременно и идеальны (понятийны) и материальны. Они идеальны в том смысле, что их материальная форма произведена их участием во взаимодействиях, частью которых они были в прошлом и которые они опосредуют в настоящем. При таком определении признаки артефактов равно приложимы в тех случаях, когда речь идет об языке, и в случае более привычных форм артефактов, таких, как столы и ножи, составляющих материальную культуру. Слово «стол» и реальный стол отличаются особенностями материала, идеальными аспектами и видами взаимодействий, которые они допускают. При таком подходе опосредование артефактами равно применимо и к объектам, и к людям, различают же эти два случая способы, которыми идеальность и материальность сочетаются у представителей этих двух категорий существования, а также виды взаимодействия, в которые они могут включаться. Этот взгляд устанавливает первоначальное единство материального и символического в чело-

[1] *Коул М.* Культурно-историческая психология. М.: Когито-центр, 1997. С. 131.

веческом познании. Это — важная отправная точка для определения отношения к непрекращающейся дискуссии в антропологии и связанных с ней дисциплинах: следует ли считать культуру внешней по отношению к индивиду, т. е. совокупностью продуктов предшествующей человеческой деятельности, или внутренней — источником знаний и представлений? Представление об артефактах как о продуктах истории человечества, являющихся одновременно и идеальными, и материальными, позволяет прекратить этот спор»[1].

«Центральной посылкой культурно-исторической психологии является утверждение о существовании глубинной связи между конкретным окружением, в котором существует человек, и фундаментальными отличительными категориями его разума: окружение человека наполнено приспособлениями, орудиями (адаптациями) поведения предыдущих поколений в овеществленной и (в значительной степени) внешней форме»[2]. Психологи российской культурно-исторической школы использовали треугольник, чтобы изобразить структуру отношения индивида к окружению, где субъект и объект (аналогично — стимул и реакция) связаны не только непосредственно, но одновременно и через артефакты, т. е. — культуру. Возникновение опосредованного действия не означает, что оно замещает непосредственное. «Скорее, включение орудий в деятельность создает новые структурное отношения, в которых культурные (опосредованные) и естественные (непосредственные) средства действуют синергично; путем активных попыток приспособить окружающую среду к своим целям люди включают в свои действия дополнительные средства (в том числе, что очень важно, и других людей), создавая тем самым отчетливые тройственные отношения между субъектом, объектом и посредником»[3]. Отсюда на первый план выходит особое свойство человеческого мышления, называемое двойственностью человеческого сознания.

---

[1] Там же. С. 141 – 142.

[2] *Коул М.* Культурные механизмы развития // Вопросы психологии. 1995. № 3. С. 5.

[3] *Коул М.* Культурно-историческая психология. 1997. С. 143.

Эту двойственность в американской традиции подчеркивает Лесли Уайт: «При помощи слов человек создает себе новый мир — мир идей и философии. И в этом мире человек живет столь же истинно, как и в физическом мире ощущений. В самом деле, человек ощущает, что настоящая ценность его существования сводится к пребыванию в этом мире символов и идей или, как он еще иногда формулирует, в духовном мире. И этот мир идей, в отличие от внешнего мира чувственных ощущений, обладает свойствами постоянства и непрерывности. Он включает в себя не только настоящий момент, но также прошлое и будущее. С временнй точки зрения он является не совокупностью дискретных эпизодов, а континуумом, открытым в обоих направлениях, в каждом из которых лежит вечность. Этот внутренний мир идей, в котором пребывает человек, подчас кажется ему более настоящим, чем внешний мир чувственных ощущений. В наиболее наивных философских системах идеи и слова всегда первичны. Они «более настоящие», чем предметы, данные в ощущениях. Они живучи, они вечны. И в этом мире чувственных ощущений человек познает и использует орудия труда. Инструмент для него — не просто предмет материального мира и не чувственный образ, каким он может представляться обезьяне. Он — также и идея. Он — часть того вневременного внутреннего мира, в котором пребывает человек. Инструмент для человека не есть нечто, существующее лишь в данный момент, он действует в живом прошлом и проецируется на еще не наступившее будущее. Орудие труда в сознании человека вечно, как платонова идея в Божественном сознании. Таким образом, опыт человека по использованию орудий труда не сводится к серии не связанных между собой эпизодов, в каждом из которых человек берет инструмент, пользуется им и потом откладывает в сторону. Каждое из этих внешних действий — лишь частное выражение идеационного опыта, который длителен и непрерывен»[1].

---

[1] *What L.* On the Use of Tools by Primates // Journal of Compapative Psychology, 1942, V. 34, p. 369–374; Работы Л.А.Уайта по культурологии. Сборник переводов. М.: Российская академия наук. Институт научной информации по общественным наукам. 1996. С. 75–76.

Иерархия артефактов

Ни артефакты, ни действия, с точки зрения Коула, не существуют изолированно. Они переплетены друг с другом и с социальными мирами людей, выступая для них в качестве посредников в формировании сети взаимосвязей. Здесь Коул обращается к идее трехуровневой иерархии М. Вартофского, который описывает артефакты, включая орудия и язык, как «объективизацию человеческих потребностей и намерений, уже насыщенных когнитивным и аффективным содержанием»[1].

«Первый уровень, по Вартофскому, составляют первичные артефакты, непосредственно используемые в производстве (дубина, топоры, иглы, ведра). Мои примеры включили бы слова, письменные принадлежности, телекоммуникационные сети и мифические образы культуры. Первичные артефакты хорошо соотносятся с представлением об артефакте как о материи, преобразованной в предыдущей человеческой деятельности, хотя я и не провожу здесь различия между производством материальных благ и развитием социальной жизни в целом. Вторичные артефакты включают и сами первичные артефакты, и способы действия с их использованием. Вторичные артефакты играют центральную роль в сохранении и трансляции представлений и способов действия. Они включают предписания, обычаи, нормы, конституции и т. п. Третий уровень представлен классом артефактов, которые могут превратиться в относительно автономные «миры», в которых правила, конвенции и результаты уже не кажутся непосредственно практическими или которые на самом деле представляются ареной непрактической или «свободной» игры или игровой деятельности. Вартофский называет эти воображаемые миры третичными артефактами. Он полагает, что подобные воображаемые артефакты могут окрашивать наше видение «реального» мира, представляя средства для изменения текущей практики. Говоря современным психологическим языком, способы поведения, приобретенные во взаимодействии с третичными артефактами, могут распространяться за

[1] *Wartofski M.* Models. Dortrecht: D. Reidel, 1973, p. 204.

пределы непосредственного контекста их использования. Вартофский применяет свои представления о третичных артефактах к произведениям искусства и процессам восприятия; я бы обобщил эти его представления, — пишет Коул, — связав представления об артефактах, с одной стороны, с представлениями о схемах и сценариях, а с другой — с представлением о контексте, опосредовании и деятельности, существующими в современной когнитивной психологии»[1].

В качестве вторичных артефактов Коул рассматривает культурные схемы, модели, сценарии, которые он определяет в качестве «культурных средств». Здесь Коул обращается к когнитивной психологии, согласно которой человеческий опыт опосредован когнитивными схемами, которые канализируют индивидуальное мышление, структурируя отбор, сохранение и использование информации. В последней термин «схема» используется для обозначения структур знания, части которого соотносятся друг с другом и с целым определенным заданным образом[2]. «Схема содержит в себе сеть взаимоотношений, которые сохраняются во всех частных случаях ее действия»[3]. Существуют схемы знаний об объектах, ситуациях, событиях, последовательностях событий, действиях, последовательностях действий, — все это вторичные артефакты. По собственному определению Коула, «схемы это механизмы отбора, они определяют, как связаны между собой определенные существенные элементы, оставляя возможность включения других, менее существенных элементов по необходимости в соответствии с обстоятельствами»[4].

Понятие схемы можно распространить на объекты и события, чтобы соединить представления когнитивной психологии с представлениями и явлениями психологической антропологии. Культурные схемы составляют значимые системные характеристики всякой культурной группы. Такие схемы отражают не только мир

---

[1] *Коул М.* Культурно-историческая психология. С. 145–146.

[2] *Mandler G.* Cognitive Psychology: An Essay in Cognitive Science. Hillsdale (N.J.): Erlbaum, 1985.

[3] *Rumelhard D.* Schemata: The Building blocks of Cognition In: R. Spiro, B. Bruce and W. Brewer (eds.) Theoretical Issues in Reading Comprehension. Hilisdale (N.J.): Erlbaum, 1978, p. 3.

[4] *Коул М.* Культурно-историческая психология. С. 149.

физических объектов, но и более абстрактные миры социального взаимодействия, рассуждения и даже значения слов. Общие для групп субъектов культурные схемы Коул, следуя за Д'Андрадом, называет культурными моделями. Функция культурных моделей состоит в интерпретации опыта и управления поведением в широком секторе областей. Особенно важным видом схем для целей построения культурно-психологических теорий на основе повседневной деятельности людей являются схемы событий, часто называемые сценариями. Сценарий — это событийная схема, которая определяет, какие люди должны участвовать в событии, какие социальные роли они играют, какие объекты используют и каковы причинные связи. Сценарии, как и культурные схемы, служат руководством к действию. Когда люди оказываются участниками новых события, они прежде всего должны найти ответ на вопрос, что здесь происходит. Если бы участники событий не имели разделяемых всеми сценариев, любые совместные действия приходилось бы заново согласовывать. Так и в процессе инкультурации взрослые скорее направляют действия детей и ставят цели, нежели впрямую обучают их чему-то. По существу, они используют свои знания о принятых сценариях для наложения ограничения на действия детей и позволяют детям включаться в ожидаемое от них ролевое поведение. Освоение сценариев играет центральную роль в освоении культуры.

Трактуемые как внутренние структуры психики, схемы и сценарии хорошо соответствуют представлению о культуре как о внутренних смыслах, отделившихся от своих материальных носителей. Но при таком подходе представление о схеме оказывается несопоставимым с представлением об артефактах, которое развивает Коул. Решение, с его точки зрения, состоит в том, чтобы признать, что сценарии не являются исключительно интрапсихическими феноменами, но, как и все артефакты, участвуют в событиях по обе стороны «поверхности кожи»[1].

Интересно, что Ф.К. Бартлетт, основоположник теории схем[2], «писал о схемах как о конвенциях, социаль-

[1] *Коул М.* Культурно-историческая психология. С. 152.
[2] *Bartlett F.C.* Remembering. Cambridge: Cambridge University Press, 1932.

ных практиках, существующих как внутри, так и вне психики, являющихся одновременно и материализованными практиками и психическими структурами»[1].

Коул, следуя за антропологом Эдвином Хатчинсом, пытается интегрировать внутренние и внешние концепции культуры и предлагает способ осмысления тесной трехсторонней связи между культурой, познанием и миром, в котором культуру следует понимать как процесс, а не как «какое бы то ни было собрание объектов, осязаемых и абстрактных». Культура — «это процесс, и все «вещи», которые появляются в перечисленных определениях культуры, это то, что остается от этого процесса, — писал Хатчинс. — Культура — это адаптивный процесс, аккумулирующий частичные решения части встречающихся проблем. Культура — это процесс человеческого познания, протекающий как внутри, так и вне человеческой психики. Это процесс, в котором участвуют наши повседневные культурные практики»[2].

Вторичные артефакты, такие как культурные схемы и сценарии, являются компонентами «набора культурных средств». Они и идеальны, и материальны; они и материализованы и идеализированы (концептуализированы) в артефактах, опосредующих совместную деятельность людей. Самим фактом конкретизации они превращаются в источники как индивидуальных представлений, так и постоянного воспроизводства способов представления деятельности, необходимого для представления самой деятельности. Но такие структуры знаний лишь очень приблизительно предопределяют, что человек подумает или как себя поведет в каждом конкретном случае, даже если признать, что у него имеется необходимая культурная модель или сценарий. Следовательно, хотя культура и является источником инструментов для действия, индивиду тем не менее приходится проделать немалую работу по их интерпретации, решая, какие схемы применимы в каких обстоятельствах и каковы пути их эффективного использования.

---

[1] *Коул М.* Культурно-историческая психология. С. 152.

[2] *Hutchins E.* Cognition in the World. Cambridge (Mass.): MIT Press, 1995.

Итак, что представляют собой артефакты в системе мировоззрения Коула? Подытоживая, он отвечает на этот вопрос: «1. Артефакты являются фундаментальными составляющими культуры. 2. Артефакты одновременно и материальны и идеальны. Они связывают людей с миром и друг с другом таким способом, в котором сочетаются свойства орудий и символов. 3. Артефакты как элементы культуры не существуют изолированно, скорее они могут быть поняты как совокупность уровней, которая включает культурные модели и специально сконструированные «альтернативные миры». 4. Существует близкое родство между развиваемой здесь концепцией артефактов и представлением о культурных моделях, сценариях и т. п. Использование этого родства требует представления о сценариях и схемах как об объектах, имеющих двойственную природу в процессе опосредования. 5. Артефакты и системы артефактов существуют как таковые только в отношении к чему-то еще, что разные авторы называют ситуацией, контекстом, деятельностью и т. п. 6. Опосредованная деятельность имеет разнонаправленные последствия; она одновременно изменяет субъекта по отношению к другим и связь Я — другой по отношению к ситуации в целом, а также и среду, в которой Я взаимодействует с другими. 7. Культурное опосредование предполагает такие изменения в развитии, при которых деятельность предыдущих поколений аккумулируется в настоящем как специфически человеческая составляющая среды. Эта форма развития, в свою очередь, предполагает особую значимость социального мира для развития человека, поскольку только другие люди могут создать специальные условия, необходимые, чтобы это развитие произошло»[1].

Проблема контекста

С точки зрения Майкла Коула, в качестве общего отправного пункта социокультурного подхода следует рассматривать предположение, что специфические характеристики человеческих существ — это их потребность и способность обитать в окружении, трансформи-

[1] *Коул М.* Культурно-историческая психология. С. 168.

рованном деятельностью живших до них членов их рода. Такие трансформации и механизм трансмиссии этих трансформаций от одного поколения к следующему являются результатом способности и склонности человеческих существ создавать и использовать артефакты — аспекты материального мира, которые используются в человеческой деятельности как модусы координации с физическим и социальным окружением. То, что посредничество процесса деятельности осуществляется с помощью артефактов, является фундаментальной характеристикой человеческих психологических процессов. «Опыт не существует просто внутри личности... Словом, мы от рождения и до смерти живем в мире личностей и вещей, которые в значительной степени являются тем, что есть, из-за того, что было сделано и передано в результате предыдущей человеческой деятельности. Когда этот факт игнорируется, то опыт трактуется, как если бы он имел место исключительно внутри тела и разума индивида. Нет нужды говорить, что опыт не имеет места в вакууме. Существуют источники вне индивида, которые способствуют увеличению опыта»[1].

Исторический анализ и анализ с точки зрения психологии развития «является существенным методологическим принципом этой парадигмы, потому что культура (синтетическая целостность артефактов, свойственных группе) и медитативное поведение возникают как «единый процесс очеловечения». Чтобы понять культурно опосредованное поведение, необходимо понять процессы изменения и трансформации, которые проистекают с течением времени. Как подчеркивает Дьюи, каждый ребенок входит в мир, трансформированный деятельностью прежних поколений. Инкультурированные человеческие существа организуют окружения детей и, таким образом, предоставляют им возможность присваивать существующий фонд культурных ресурсов. Только через интеракции с другими человеческими существами дети и молодежь могут становиться взрослыми членами общества»[2].

[1] *Dewey J.* Цит. по: *Cole M.* Socio-cultural-historical psychology: some general remarks and a proposal for a new kind of cultural-genetic methodology. In: Wertsch, James V. (ed.). Sociocultural Studies of Mind. Cambridge University Press , 1995, p. 190.

[2] *Michael C.* Socio-cultural-historical psychology, p. 191 — 192.

«В процессе онтогенеза, — пишет М. Коул, — происходят фундаментальные структурные изменения, заключающиеся в том, что для существа, живущего в культурной среде, опосредование действий культурой становится второй природой. Дети не рождаются способными к опосредованию своей деятельности артефактами, но они приходят в мир, где взрослые, заботящиеся о них, имеют такую способность. Фактически, сами дети, входя в мир, становятся в некотором важном смысле культурными объектами. Изменения способов, которыми они присваивают набор культурных средств своего общества в процессе превращения в его взрослого представителя, являются центральными в онтогенетических изменениях. Основной факт, свидетельствующий о возникновении человеческой сущности из символического характера культурного опосредования, состоит в том, что когда новорожденные входят в мир, они уже являются объектами культурной интерпретации со стороны взрослых»[1].

Самое первое и наиболее существенное условие для непрерывного развития после того, как новорожденный «вторгся в группу», состоит в том, чтобы он был включен в повседневную жизнь группы»[2]. Чарльз Супер и Сара Харкнесс, работавшие в традиции этнокультурной теории Дж. Уайтинга, говорят о «нише развития» ребенка в рамках повседневных практик его окружения. Под нишей развития они понимают систему, состоящую из физических и социальных компонентов, в которых живет ребенок, регулируемых культурой, обычаями ухода за ребенком и представлениями родителей о детях[3]. М. Коул определяет культурные практики как ближайший объект опыта ребенка, а именно виды деятельности, в отношении которых существуют нормативные ожидания, повторяющиеся или привычные действия. Внутри культурной практики все объекты являются социальными, поскольку они социально установлены. Культурные практики функционально и структурно подобны тому, что Супер и Харкнесс на-

---

[1] *Коул М.* Культурно-историческая психология. С. 208—209.
[2] Там же. С. 114.
[3] *Super C.M., Harchess S.* The Developmental Niche: A Conceptualization at the Interface of Society and the Individual // International Journal of Behavioral Development, 1986, p. 545—570.

зывают нишами развития, а другие исследователи — контекстами или видами деятельности.

Как писал антрополог Густав Ягода, «Коул попытался сделать с Пиаже то, что Маркс сделал с Гегелем, а именно поставить его на голову. Монументальная теория Пиаже касалась развития системы когнитивных структур, развитие которых он рассматривал как модифицируемое и даже ограниченное внешней средой, в которой это развитие происходит. Если человек в определенной культуре не способен выполнить какое-либо задание, Пиаже рассматривал это как отсутствие требуемых структур. Коул этого не принял, утверждая, что концептуальный аппарат Пиаже слишком открыто связан с евро-американскими культурными основаниями, в которых его теория коренится. Коул делал очень большой акцент на роли экспериментатора, который и является источником отклонений. Коул предпочитал принять в качестве рабочей гипотезы то, что основные когнитивные процессы те же самые в разных культурах. Задача кросс-культурной когнитивной психологии состоит в том, чтобы понять факторы внешнего окружения, которые отвечают за разницу в поведении, но это включает спецификацию условий, в которых проявляется кросс-культурная похожесть»[1].

Майкл Коул соглашается принять подход, связанный социокультурной перспективой, что человеческие психологические процессы *совместно конструируются*. Однако он отмечает, что «проблемы, с которыми мы сталкиваемся, являются старыми проблемами. Они не решаются удовлетворительно теми, кто выдвигает подходы социо-культурно-исторической деятельности». Необходимо учитывать «третьего партнера в процессе соконструирования — культурное прошлое, материализуемое в культурном настоящем в формах артефактов, которые опосредуют процесс соконструирования»[2].

---

[1] *Jahoda G.* Theoretical and Systematic Approaches in Cross-Cultural Psychology. In: Handbook of Cross-Cultural Psuchology. Vol. I. Perspectives. Harry C. Triandies, Willian Wilson Lambert (ed.) Boston, London, Sydney, Toronto: Allyn and Bacon, Inc., 1980.

[2] *Cole M.* Socio-cultural-historical psychology: some general remarks and a proposal for a new kind of cultural-genetic methodology. In: Wertsch, James V. (ed.). Sociocultural Studies of Mind. Cambridge University Press, 1995, p. 193.

Та идея, что понять поведение — это означает понять историю и генезис поведения, долго признавалась в качестве фундаментального принципа культурно-исторических подходов к изучению человеческой природы. Реальное представление об этой идее в практике культурно-исторических психологов, однако, ограничено. «Вместо исследовательских программ, которые включают филогенетические, культурно-исторические, онтогенетические и микрогентические данные внутри одного интегрального поля исследования, ученые полностью фокусируют внимание на одной области: онтогенез или микрогенез, или на отношении между двумя соседними областями (например, онтогенетические изменения в микрогенетических процессах). В относительно небольшом количестве случаев, где целью является изучение отношений между филогенезом или культурным развитием и онтогенезом, применяются кросс-культурные методы со всеми сопутствующими методологическими проблемами. Я и мои коллеги принимаем так называемый «метогенетический» подход к культурному посредничеству, чья временная шкала расположена между микрогенетической шкалой, используемой в классических исследованиях, где дети сталкиваются с трудной проблемой, и изучается использование ими новых медитативных средств, и макрогенетической шкалой, отражающей разницу между крестьянскими и индустриальными обществами. Базовой стратегией для этого подхода является создание системы деятельностей со своими собственными правилами, артефактами, социальными ролями и экологическим окружением, т. е. со своей собственной культурой... В классических положениях культурно-исторической психологии культура представляется только в ограниченной абстрактной форме, призванной освещать решающее свойство посредничества через артефакты. Артефакты не существуют, конечно, в изоляции друг от друга. Они переплетены между собой и между социальными жизнями людей, посредниками которых они являются в бесконечном разнообразии способов. Рассматриваемые в совокупности, они составляют уникальное

средство человеческой жизни, средство, известное нами как культура»[1].

Как пишет Шелдон Уайт в предисловии к книге Коула, «артефакты — это фундаментальные составляющие культуры. Развитие человеческой психики в онтогенезе и в истории человечества следует понимать как коэволюцию человеческой деятельности и артефактов. Слова, которые мы произносим, социальные институты, в деятельности которых участвуем, искусственные физические объекты, которые используем, — все они служат одновременно и орудиями и символами. Они существуют в мире вокруг нас, они организуют наше внимание и действие в этом мире и в совокупности образуют «иные миры». В процессе формирования человеческой культуры опосредование создает такой тип развития, при котором деятельность предыдущих поколений накапливается в настоящем как специфически человеческая составляющая окружающей среды. Социальный мир влияет на человека не только через действия реально существующих людей, которые разговаривают, общаются, показывают пример или убеждают, но и через невидимые способы действий и объекты, созданные людьми в окружающем индивида мире. Существуют предписанные формы социального взаимодействия: обычаи, схемы, ритуалы, культурные формы. Существуют искусственно созданные объекты, молчаливо насыщающие мир человеческим интеллектом: слова, карты, телевизионные приемники, станции метро. В конечном счете культурно-исторический подход М. Коула к изучению психики требует, чтобы при изучении человеческого развития мы считали изучение окружающей социальной практики неотъемлемой частью нашего исследования»[2].

Для объяснения культурной опосредованности мышления необходимо уточнить не только круг артефактов, опосредующий поведение, но также и обстоятельства, в котором возникает мышление. Все человеческое поведение должно пониматься отно-

---

[1] Ibid., p. 194—195.

[2] *Уайт Ш.Г.* Предисловие // *Коул М.* Культурно-историческая психология. С. 13—14.

сительно — в отношении, как принято говорить, к «его контексту». Но применение этого понятия порождает бесконечные несогласия и путаницу. Показателем этих трудностей являются разнообразные слова, используемые для обозначения «чего-то еще», если мы хотим объяснить отношения между культурой и психикой»[1]. Тут Коул ссылается на Дж. Дьюи: «В реальном опыте никогда не существует никаких изолированных, уединенных объектов или событий; всякий объект или событие всегда есть некая часть, фаза или аспект воспринимаемого окружающего мира — ситуация»[2]. «В связи с моей целью изучения артефактов и ситуаций, — пишет Коул, — контекстов в материале конкретной человеческой деятельности, я был рад обнаружить тесную связь между понятием «контекст», трактуемым как процесс переплетения, и понятием события. То, что мы обычно имеем ввиду под историей, это попытка перепредставить события, каким-то образом оживить их... И то, что мы имеем в виду, это не оборванное действие, а действие внутри его обстоятельств и вместе с ними»[3]. Так, Г. Бейтсон рассматривает психику как возникающую в человеческой деятельности посредством ряда переходов «внешнее — внутреннее» — что представляется Коулу близким с его трактовкой «действия в контексте». «Очевидно, — пишет Бейтсон, — существует множество путей прохождения информации «за поверхностью кожи», и сами эти пути, и информация, которую они проводят, должны рассматриваться как часть системы психики во всех»[4]. Поскольку то, что мы называем психикой, как считает Коул, функционирует посредством артефактов, оно не может быть независимо от условий, ограничено черепной коробкой или даже всем телом, но должно рассматриваться как распределенное в артефактах, переплетенных друг с другом и переплетающих друг с другом отдельные

[1] *Коул М.* Культурно-историческая психология. С. 154—155.

[2] *Dewey J.* Human Nature and Experience. New York: Macmillan, 1963, p. 67.

[3] *Коул М.* Культурно-историческая психология, 1997. С. 159.

[4] *Bateson G.* Steps to an Ecology of Mind. New York: Ballantine, 1972, p. 458.

человеческие действия в соответствии с изменяющимися событиями жизни и включающих эти действия в эти события. Соответственно и контекст существенно зависит от инструментов, посредством которых человек взаимодействует с миром, а они в свою очередь зависят от его целей и различных существующих ограничений. В соответствии с таким взглядом на контекст сочетания целей, средств и обстоятельств устанавливает одновременно и контекст поведения, и способы интерпретации связи познания с этим контекстом.

Огромное множество современных ученых в области антропологии, культурологии и социологии при рассмотрении человеческого мышления используют понятие практики. «Несмотря на различие в подходах, их общей чертой, — пишет Коул, — является попытка достичь чего-то вроде сочетания понятий о контексте как о том, что окружает, и о том, что переплетается»[1]. Чарльз Тейлор предполагает, что отправная точка людей, социальная реальность, принимаемая как таковая, состоит из социальных практик, обеспечивающих межсубъектную среду психики. Совокупность общественных практик дает основания обществу и мышлению. Смыслы и нормы (на языке Коула — вторичные артефакты) существуют «не только в умах тех, кто действует, они существуют снаружи, в самих практиках — практиках, которые следует понимать не как наборы индивидуальных действий, но, по сути, как виды социальных отношений»[2]. По Э. Гидденсу, практики (в большей мере, чем, например, роли) являются основными составляющими социальной системы. Они также являются единицей анализа, позволяющей преодолеть такие дихотомии, как «индивидуальное — социальное», воссоздающие односторонние представления о развитии[3].

Коул останавливает свое внимание на работах французского антрополога-социолога Пьера Бурдье,

---

[1] *Коул М.* Культурно-историческая психология. С. 161.

[2] *Taylor C.* Interpretation and the Science of Man. P. Rabinow and W. Sullivan (eds.) Interpretative Social Sciences. Berkeley: Univ. of Calif. Press, 1987, p. 53.

[3] *Giddens A.* The Constitution of Society. Berkeley: Univ. of Calif. Press, 1979, p. 5.

который также пытается соединить упрощенные представления о контексте как причине и преодолеть двойственность теории познания и социальной жизни. В подходе Бурдье центральным является понятие габитуса — системы устойчивых и поддающихся переносу диспозиций, которые, интегрируя прошлый опыт, функционируют в каждый момент как матрица восприятий, пониманий и действий и делают возможным достижение бесконечно разнообразных целей». Габитус является продуктом материализации условий существования и набором принципов для порождения и структурировании практики. Он формируется как имплицитный аспект обычного жизненного опыта, образует ненаблюдаемый глубинный уровень представлений о мире. Это — универсальный посредник, делающий действия отдельных людей в отсутствие явных причин или обозначенных намерений тем не менее вполне ощутимыми и разумными[1].

Система деятельности включает как объектно-ориентированный продуктивный, так и личностно-ориентированный коммуникативный аспект человеческого поведения. В этом отношении Коул обращается к концепции деятельности И. Энгестрема, которая и включает, и расширяет ранние представления культурно-исторических психологов об опосредовании как об индивидуальном действии. Если в культурно-исторической психологии принимался в качестве схемы треугольник, по углам которого были расположены субъект, артефакт и субъект, то схема Энгестрема представляет собой набор взаимосвязанных треугольников, включающий других людей (сообщество) и разделение труда между субъектами[2].

Как полагает Коул, существует важное сходство между различными взглядами на надындивидуальную единицу анализа, связанную с понятиями контекста, практики, деятельности и т. п. и взглядами тех, кто работает в области экологической психологии. Это сходство вырастает из общей отправной точки экологии

---

[1] *Bourdieu P.* Ouyline of Theory of Practice. N.Y.: Cambridge University Press, 1977.

[2] *Engenstrom Y.* Dvelopmental Studies on Work as a Testbench of Activity Theory. C. Chaiklin and J. Lave (eds.) Understanding Practice: Perspectives and Context. N.Y.: Cambridge University Press, 1993.

повседневной человеческой деятельности, оно очевидно проявляется в склонности проводить исследования в естественно сложившихся социальных условиях, а не в экспериментальных лабораториях[1]. Это сходство можно усмотреть и в метафоре переплетения, использующейся в работах и культурных, и экологических психологов.

Для объяснения переплетения «природной» и «культурных» линий в едином процессе влияния на процесс развития культурного контекста М. Коул обращается к модульной теории Джерри Фодора.

Дж. Фодор утверждает следующее: 1. Психические процессы специализированы по областям. Информация из окружающей среды проходит через совокупность специальных входных психических систем (систем восприятия и первичной переработки информации) или модулей, определенным образом преобразующих эту информацию, которые передают эту информацию нашему разуму, или, как выражается Фодор, «центральному процессору». 2. Психологические принципы организации каждой системы восприятия являются врожденными. Эта идея соответствует положениям Наума Хомского, что мы имеем врожденную структуру языка. 3. Различные системы восприятия не взаимодействуют друг с другом непосредственно, каждая их них представляет собой отдельный психический модуль. Информация, поставляемая модулями, координируется посредством «центрального процессора», оперирующего продуктами их деятельности. 4. Модули не могут испытывать влияния со стороны других составляющих психики, которые не имеют доступа к их внутреннему оперированию[2]. «Существует две версии модульной гипотезы — слабая и сильная. По слабой версии, поведенческие диспозиции, встроенные в геном, и богаче, и сложнее, чем признается традиционными теориями когнитивного развития. Эти генетически определенные характеристики обеспечивают точку отсчета, начальную структуру, над ко-

---

[1] *Altman I., Rogoff B.* Word View in Psychology: Trait, Interaction, Organismic, and Transactional Perspective. In: D. Stokols and Altman I. (eds.) Handbook of Environmental Psuchology. NY: Wiley, 1987, V. 1.

[2] *Fodor J.* Modularity of Mind. Cambridge (Mass.): MIT Press, 1983.

торой надстраиваются более поздние когнитивные способности. Они устанавливают ограничения на способы восприятия и осмысления опыта развивающимся организмом, направляя развитие вдоль типичных для вида линий. Сильная версия модульной гипотезы идет дальше и полагает, что в пределах этих областей поведенческие характеристики на самом деле вовсе не развиваются. Являясь врожденными, они требуют лишь необходимого включения со стороны окружающей среды, чтобы реализоваться. Полагаю, что более слабая форма модулярной гипотезы — основные принципы и точки отсчета — могут полезным образом сочетаться с представлениями о культурном опосредовании. Такое сочетание привлекательно возможностью учета переплетений «природной» и «культурной» линий в едином процессе»[1]. Информация извне сначала воспринимается модульными системами и подвергается в них первичным преобразованиям. Затем она фильтруются набором культурных моделей, интериоризированных человеком в процессе социализации, а затем обрабатывается центральным процессором. Таким образом, «культурные нити» переплетаются с модулями, организуя и переорганизуя контексты их существования, и «центральный процессор» получает культурно-обработанную информацию, а модульные системы, будучи врожденными, запрограммированы на культурную обработку информации. Получается, что любая информация для нашего разума изначально существует в культурном контексте и только само наличие этого культурного контекста делает возможным реализацию нашей системы восприятия. Р. Гелман[2] и Дж. Гриноу[3] указывают, что дети не только начинают жить со «скелетным принципами», направляющими и побуждающими их к получению знаний в различных важнейших когнитивных областях, но и сама социокультурная среда предстает перед ни-

[1] *Коул М.* Культурно-историческая психология. С. 226.

[2] *Gelman R., Greeno J.G.* On the Nature of Competence: Principles for Understading in a Domain In: L.B. Resnick (ed.) Knowing and Learning: Essays in Honor of Robert Glase. Hillsdale (N.J.): Erlbaum, 1989.

[3] *Hatano G.* Cultural Psychology of Development: The Need for Numbers and Narratives // Annual Meeting of the Society for Research in Child Development, 1995, April.

ми организованной таким образом, который учитывается этими изначальными структурами. Таким образом, можно предположить, что врожденной является не только языковая модель, как у Н. Хомского, не только модульные системы, связанные с культурной обработкой информации, но и модель культуры и общества. Реализуются эти модели на материале конкретной культуры, в которой растет ребенок, в конкретном культурном контексте и посредством ее артефактов.

А. Кармилофф-Смит высказала предположение, что знание развивается посредством интерактивных трансформаций, в которых «скелетные модули» модифицируются в процессе, названном ею «переописание». Она утверждает, что специфически человеческий способ обретения знания состоит во внутреннем исследовании психикой информации, которую она уже накопила (как врожденной, так и приобретенной), и переописывании ее или, точнее, последовательном перепредставлении в различных формах[1]. Описываемый ею процесс в культурно-историческом подходе называют переопосредованием — новой, иным образом опосредованной формой взаимодействия между индивидом и окружающей средой.

Когнитивные артефакты

С точки зрения Майкла Коула, когнитивная антропология должна представлять собой систему концептов, которые выражают содержание культурного познания. Выдающимся примером такого подхода Коул считает концепцию Роя Д'Андрада о культурных моделях как когнитивных схемах, в которой внешняя среда рассматривалась, как имеющая физическую и социальную составляющую, а культура признавалась, с одной стороны — частью окружающей среды, а с другой — механизмом организации нашего познания. Посредством культурно организованного познания мы получаем информацию о внешнем мире. Когниция, — считает Коул, — может быть описана как взаимодействия между

[1] *Karmiloff-Smith A.* Deyond Modularity: A Developmental Perspective on Cognitive Science. Cambridge (Mass.): MIT Press, 1992.

нашим сознанием и внешним миром. Наиболее естественный способ, которым культура включается в поле зрения когнитивной науки, — это понятие артефакта[1].

Здесь Коул обращается к известной монографии Герберта Симона, который предложил рассматривать человеческую мысль в рамках дисциплины, посвященной артефактам. По предположению Симона, ядром «семейства артефактов» является физическая символическая система. «Символическая система, — пишет он, — является практически центральным артефактом, обеспечивающим адаптацию к окружающей среде»[2]. Симон выдвинул четыре критерия, отличающие артефакты от природных явлений: 1) Артефакты всегда являются порождением человека (синтезированы человеком). 2) Артефакты могут имитировать природные явления, которые отсутствуют в реальности. 3) Артефакты могут быть охарактеризованы в терминах функций, целей, адаптационных механизмов. 4) Артефакты часто обсуждаются, прежде всего в тех случаях, когда им дается определение, в императивных или дескриптивных терминах[3].

Приравнивание Симоном артефактов к «синтезированным вещам» обнаруживает глубокое сходство между этими двумя концептами. Мы имеем дело с творениями чье-то ума, с «гибридами, наполовину природными, наполовину культурно-историческими. Остальные приведенные Симоном пункты также предполагают интересное соприкосновение между его определением артефактов и определением артефактов, вытекающим из культурно-исторической теории. Артефакты в некотором роде являются моделями. Структуры, содержащиеся в них, являются, если можно так сказать, и «теориями» человека, который использует их, и ранжированными аспектами внешнего окружения, в котором они должны быть использованы. В то же самое время артефакты могут трансформироваться, подвергаться метаморфозам, в ходе которых мы переносим наши внутренние

---

[1] *Cole M.* Culture and Cognitive Science. Talk Presented to the Cognitive Science Program, U.C. Santa Barbara, May 15, 1997.

[2] *Simon H.* Sciences of the artificial. Cambridge, MA: MIT Press, 1981, p. 27.

[3] Ibid., p. 8.

представления на внешние предметы. Ведь артефакты непосредственно связаны с человеческими целями, руководящими действиями, они — функциональный аспект всех опосредованных действий. Поэтому артефакты воплощают ценности (должное); в этом смысле все культурно опосредованные действия являются, по меньшей мере имплицитно, моральными действиями[1].

В 1990 г. Дон Норман написал статью под названием «Когнитивные артефакты», целью которой было подчеркнуть ту роль, которую обработка информации играет в случае, когда вырабатывается когниция физических артефактов. Этот процесс переработки информации был назван «когнитивным артефактом». Такой подход способствует интеграции теории артефактов в теорию человеческого познания (теорию когниции).

«Есть два пункта, по которым подход Дона Нормана отличается от моего собственного, — пишет Майкл Коул. — Во-первых, я привлекаю внимание к идее, что культурный артефакт «играет роль когниции для индивида». Норман настаивает на том, что мышление — автономная человеческая деятельность, и артефакты являются чем-то внешним для человеческого мышления. Они воздействуют на него, но не конструируют его, не могут быть активны внутри его самого. Во-вторых, Дон Норман противопоставляет два вида артефактов, которые он называет личностным и системным. Я же полагаю, что артефакт действует внутри когнитивной системы. Когниция — это процесс, совершающийся в голове у индивида. Когнитивные артефакты устанавливают механизмы обработки информации, которые когнитивные науки рассматривают в качестве объекта своего исследования»[2]. Когнитивные артефакты всегда воплощены в широких социокультурных системах, которые организуют практическую деятельность людей, в которой эти артефакты используются, как об этом писал Эдвин Хатчинс, выработавший понятие «распределения когниции» (см. раздел «Культурная психология»).

[1] *Cole M.* Culture and Cognitive Science.
[2] Ibid.

«Я полагаю, — пишет Коул в одной из своих недавних работ, — что смысл моей собственной работы состоит в создании подхода, связанного с распределением когниции. Однако это только одна часть спектра возможных способов исследования опосредования человеческой деятельности с помощью «интеллектуальных средств», в которых скрыты огромные резервы культурного понимания. Я, мои коллеги и студенты в буквальном смысле создаем систему деятельности, ее создание является нашей основной задачей. Мы — участвующие наблюдатели создания совершенно нового уникального подхода. И я полагаю, что мы нуждаемся в идее, которая была бы общей и для культурно-исторической традиции, и для исследования искусственного интеллекта. Однако мы не воплощаем это в ложной компьютерной модели параллельно расположенных обрабатываемых схем, которые включают в себя смешение естественных и культурных процессов, или же в этнографических наблюдениях, в которых компьютероподобные когнитивные артефакты трактуются как функциональные системы искусственного интеллекта. Напротив, я собираюсь создать теорию системы деятельности, которая воплотит принципы культурно-исторической психологии, и проверить мои концепции трансформационных артефактных форм, которые в вышеупомянутой теории займут место «центрального процессора». Мой подход отличается от других современных разработок о роли культуры в человеческом разуме изучением артефактно опосредованной активности. Дон Норман утверждает, что он стремится изучать, как артефакты создаются, приобретаются и трансформируются. С точки же зрения культурно-исторического подхода к когниции этого недостаточно. Если, как это утверждает Э. Хатчинс, когниция является процессом распространения структур повсюду внутри сложных динамических функциональных систем, то познания о процессах трансформации во времени жизненно необходимы, чтобы понять, как артефакты внедряются в процесс человеческого мышления. Этот процесс не может фокусироваться на самих по себе артефактах. Скорее необходим анализ способа, посредством которого объект-активность

и ее контекст развиваются как часть единого процесса изменений»[1].

Обращаясь к активным системам, Коул следует Максу Вартофскому, понимая их как «третичные артефакты». Вартофский идентифицирует третичные артефакты как особый класс артефактов, который может конструировать относительно автономный мир, в котором правила, конвенции и выводы не являются практическими или, более того, конструируют непрактическую арену действия свободной игры или игровой активности. Это воображаемые миры, — подчеркивает М. Вартофский, — могут «окрашивать» тот способ, которым мы видим «актуальный» мир, и предоставлять нам средства для изменения текущей практики[2]. Отсюда Майкл Коул делает вывод, что способ поведения, проистекающий из взаимодействия с третичными артефактами, может трансформироваться в непосредственный контекст. Вартофский применяет свою концепцию третичных артефактов к работам по искусству и к изучению процесса перцепции. Однако она может быть расширена и перенесена на всю человеческую деятельность.

Когнитивная наука, — полагает Коул, — движется к признанию идеи опосредования через когнитивные артефакты, включая искусственно созданные системы деятельности, но она окажется ограниченной и в своей теории, и в своей практике, если не распространит свой интерес на всю культурную систему и будет игнорировать основные тезисы культурно-исторической школы[3]. «Когнитивная наука, которая включает артефактное опосредование в культурный контекст в качестве своей фундаментальной составляющей, добьется прекрасного результата в понимании человеческого мышления, как активности человека, воплощенной в окружающей среде, которая также активна, и ее активность воплощается в человеке»[4]. Этот подход близок к подходу Э. Хатчинса, который полагает, что когнитивная антропология должна стать наукой, изучающей культуру во всех ее аспектах[5].

[1] Ibid.
[2] *Wartofsky M.* Models, p. 208.
[3] *Cole M.* Culture and Cognitive Science.
[4] *Cole M.* Culture and Cognitive Science.
[5] *Hutchins E.* Cognition in the wild. Cambridge, MA: MIT Press, 1995, p. 366.

■ **Основной вклад Майкла Коула в антропологию.** Коул ставит традиционную для психологической антропологии последних лет проблему о соотношении внутренних и внешних культурных значений. В его интерпретации эти решения не просто неразрывно связаны друг с другом, а фактически слиты воедино через опосредующий механизм артефактов. Трактовка Коулом термина «артефакт» является широкой и удобной для использования. Если использовать многоступенчатую иерархию артефактов, то с ее помощью можно объяснить многие ключевые моменты антропологической теории. Психология и культура также неразрывно связаны, культура является одним из важнейших компонентов, под влиянием которых формируется человеческая психология. Характерно обращение Коула к российской культурно-исторической школе в психологии, что является общим для целого ряда культурных психологов и что приводит к заметному влиянию российской психологической школы на американскую психологическую антропологию. Характерно также обращение Коула к достижениям когнитивной психологии и когнитивной антропологии, его свободное оперирование терминами «схема», «сценарий» и т. п. Эти понятия следует признать плодотворными для теории социализации.

В рамках когнитивной антропологии понятие артефактов трактуется все шире, помогая разрешать все более сложные теоретические задачи. Если в качестве «чистого» культурного психолога Майкл Коул затрудняется дать убедительную концепцию культурного контекста, то вступая на поле когнитивной антропологии, принимая понятия когнитивного артефакта Д. Нормана (отчасти перетолковывая при этом концепцию М. Вартофского о третичных артефактах) и понятие распределенной когниции Э. Хатчинса, Коул разрешает проблему контекста практически автоматически.

Следует отметить также внутреннее противоречие, содержащееся в рассуждениях Коула. Если он приходит к заключению, что человек рождается с предрасположенностью к восприятию культуры, как Хомский в свое время пришел к выводу о врожденной предрасположенности человека к освоению языка, то между человеком и животным миром (обезьяной) лежит столь глубокая пропасть, что от идеи сопоставления филогенеза и онтогенеза необходимо отказаться, несмотря на то, что марксисты, верившие, что человек произошел от обезьяны, Выготский и Лурия (учеником последнего и был Коул), выставляли ее на первый план.

Ричард Шведер: Интенциональные миры

Понятие интенциональности

Ричард Шведер (Shweder) считает себя не психологическим антропологом, а культурным психологом. Однако его мысль почти всецело лежит в русле психологической антропологии, представляя наиболее близкое к школе «Культура и Личность» течение. Его критика психологической антропологии, как мы увидим ниже, реально относится только к некоторым из направлений этой дисциплины. Поэтому мы «самовольно» записываем его в психологические антропологи и сделаем короткий обзор его концепции в этом разделе. Впрочем, культурная психология традиционно представлена в сборниках по психологической антропологии. Кроме того, в своем месте, в разделе о культурной психологии, мы сделаем некоторые дополнения к настоящему очерку с тем, чтобы более четко определить его место среди культурных психологов.

Центральным понятием теории Шведера является понятие интенциональности как основной характеристики опытно переживаемой нами реальности. Слово «intentional» может быть переведено как «сконструированный», «вымышленный», следовательно «интенциональный мир» — «вымышленный мир» или «сконструированный мир» — сконструированный посредством культуры, вымышленный на основании тех или иных культурных парадигм. Каждая культура задает свою логику мышления, на основании которой люди и создают свое представление как о внешнем мире, так и о себе самих. Самопредставление также задано культурой, а потому интенционально. Интенциональный мир населен интенциональными личностями. Каждая культура имеет свою собственную интенциональность, и то, что мы называем рациональным научным исследованием, лежит в рамках нашей собственной интенциональности. Мы можем познать иную интенциональность, но выйти за пределы интенциональности как таковой не в силах, поскольку сам наш механизм восприятия реальности «работает» только в культурно заданных парадигмах. Объективной реальности для нас просто нет в том

смысле, что для человека она непознаваема. Проблема в том, чтобы объяснить разнообразие человеческих концепций реальности. Интенциональность является, по Шведеру, предпосылкой любого адекватного теоретизирования о человеке. «Индивиды и традиции, души и культуры создают друг друга. Поэтому идея культурной психологии предполагает, что процессы сознания (процесс самоутверждения, процесс научения, процесс рассуждения, процесс эмоционального чувствования) не могут быть одинаковыми в различных культурных регионах мира»[1]. Целью культурной антропологии является развитие ряда дисциплин, прежде всего — антропологии (вот почему мы и рассматриваем концепцию Шведера среди антропологических концепций), так чтобы они стали применимы к анализу социокультурного окружения как интенционального, и психологии, так чтобы она стала адекватным способом анализа личности в интенциональных мирах.

Как утверждает Ричард Шведер, толчком к развитию культурной психологии была когнитивная революция, которая высветила серьезные недостатки в психологии и антропологии, а именно отсутствие концепций интенциональных представлений и интенциональных состояний в теории личности, а также отсутствие понятия ментальных представлений и интенциональных миров (субъект-зависимых объектов, воплощенных в культурно конституированных формах жизни) в теории социокультурного окружения. Шведер полагает, что к 90-м гг. XX столетия, в течение тридцати лет после когнитивной революции, психология и антропология становились все более и более фрагментарными, критерий для идентификации интеллектуального ядра каждой дисциплины становился все более сомнительным. В истории антропологии и психологии наступила новая эпохи, когда от них настоятельно потребовалось разрешение старых антиномий, касающихся формы и содержания, процесса и содержания, личности и окружения, внутреннего и внешнего, субъективного и объективного, психики и культуры. Помочь справиться с этой задачей и призвана культурная психология.

---

[1] *Shweder R.A.* Thinking Through Cultures. Cambridge (Mass.), London (England): Harvard University Press, 1991, p. 2.

Традиционно общая психология утверждает, что ее предметом являются действующие механизмы, присущие человеческим существам, которые позволяют им думать, действовать и обучаться, а также что такие механизмы универсальны для всего человеческого рода. Ее необходимой ступенью является отделение внутренних психических структур и процессов от условий внешнего окружения. Согласно же принципам культурной психологии, невозможно создать свободные от контекста условия, даже в лаборатории. Мы интенциональные существа, живущие в интенциональном мире. «Культурная психология направлена против всех предпосылок общей психологии: отделение внутренних особенностей ума от внешних особенностей социокультурного окружения, формы от содержания, «глубинного» от «поверхностного», внутренних действующих механизмов от всех прочих влияний. Ум, согласно культурной психологии, не может быть отделен от исторической вариативности и кросс-культурного многообразия интенциональных миров, составной частью которой он является»[1].

Основной упрек психологической антропологии со стороны Шведера состоит в том, что он ограничивает свой интерес тем, что стремится понять, каким образом функционируют ритуалы, язык, верования и другие системы значений, а также в том, чтобы соединить воедино жизнь, опыт и ментальные представления людей. Однако «классическая психологическая антропология имела тенденцию понимать психологию в общем психологическом смысле, т. е. принимала идею психологического универсализма. Разница в том, что если общие психологи исследуют «центральный процессор», стремясь устранить «мешающие» эффекты, «шумы», искажения, продуцируемые значимым символическим окружением, а психологические антропологи связывают «центральный процессор» со стимульном окружением, полагая, что в нем имеется нечто, благодаря чему данное окружение существует в течение длительного времени и что делает его относительно защищенным от «шумового эффекта» и искажений»[2]. «Психологическая антро-

[1] Ibid., p. 84.
[2] Ibid., p. 88.

пология утверждает, что центральный действующий механизм человеческой психики находится вне социокультурной системы и независим от нее, структура и функционирование центрального действующего механизма не меняются радикальным образом под воздействием содержания, материала — социокультурного окружения, в котором он действует. Психологическая антропология утверждает, что все различия между популяциями должны интерпретироваться как многообразие продуктов глубинного оперирования психологически унифицированного центрального действующего механизма. Культурная психология сомневается во всех этих утверждениях; таким образом, *культурная психология является психологической антропологией без всех этих утверждений* [выделено мною — С.Л.]»[1].

При этом Шведер представляет дело так (возможно, это правомерная точка зрения — время покажет), что в последние годы многие психологические антропологи вернулись к изучению культурной психологии и подвергли пересмотру некоторые из классических утверждений этой дисциплины. «То, что я писал здесь о психологической антропологии, относится к периоду до ее недавней реинкорнации в качестве культурной психологии»[2], — делает Шведер характерную оговорку. Таким образом, культурная психология является иной версией психологической антропологии, основанной на культуроцентричной психологии, предполагающей, что психика человека формируется в строгой зависимости от социокультурного окружения и не существует никакого «центрально процессора», независимого от культурной среды, в которой он функционирует, то, что называют «центральным процессором» является порождением самой этой культурной среды. «Шведер подходит к проблематике культурной психологии как психологический антрополог»[3], — отмечает другой крупнейший современный культурный психолог, Майкл Коул (впрочем, последний то же самое мог бы сказать и о себе самом).

---

[1] Ibid., p. 90.
[2] Ibid, p. 88.
[3] *Коул М.* Культурно-историческая психология. С. 127.

Теперь, раз уж мы пришли к выводу, что культурная психология Шведера является версией психологической антропологии, сконцентрируем свое внимание на том, как Шведер понимает культурную психологию. Шведер исходит из того, что в различных культурах могут иметься представления об одной и той же вещи, несовместимые между собой. Однако, как полагает Шведер, все эти значения в латентном виде присущи этой вещи. В одной культуре реализуется одно из этих значений, а остальные вытесняются, в другой — второе, в третьей — третье. Здесь возможна частичная аналогия с тем, как дети воспринимают звуки родного языка. Рождаются они со способностью улавливать различия огромного количества звуков, в том числе и тех, которых нет в языке, который станет для них родным. Однако эта способность обычно исчезает к концу первого года жизни, если ребенок растет в моноязычной среде. Мы, взрослые, нуждаемся в специальной тренировке, чтобы научиться улавливать разницу между звуками чужих языков. Это же относится к рациональности. Нет единой универсальной для всех культур рациональности. Существуют различные параллельные друг другу способы рационального мышления. В процессе ранней инкультурации человек закрепляет в своем сознании тот из них, который характерен для его культуры. Заблуждением является противопоставление рационального и мифологического мышления. Напротив, то, что в одной культуре является рациональным, в другой представляется мифологическим.

Культурная психология, в трактовке Шведера, является изучением того, как культурные традиции и социальные практики регулируют, выражают и трансформируют человеческую психику. Ее интересует не психическое единство человеческого рода, а этнические различия в уме, субъективности (self), эмоциях. Она изучает способы, которыми субъект и объект, «я» и другие, психика и культура, личность и контекст создают друг друга.

Культурная психология исходит из экзистенциальной неопределенности и концепции интенциональных (сконструированных) миров. Принцип экзистенциальной неопределенности предполагает, что челове-

ческое существо начиная с рождения стремится овладеть значениями и ресурсами социокульного окружения и использовать их. Принцип интенциональных миров предполагает, что субъект и объект, практикующий и практика, человеческое существо и социокульное окружение взаимно проникают друг в друга и не могут анализироваться на манер независимой и зависимой переменных. Ни то, ни другое не может быть определено без учета специфичности другого. С одной стороны, социокультурное окружение не существует независимо от человеческой субъективности, а с другой стороны, субъективность каждого человеческого существа и ментальная жизнь формируется посредством процессов овладения значениями и ресурсами определенного социокультурного окружения и использования их. Социокультурное окружение является интенциональным миром, потому что его существование является реальным только постольку, поскольку существует сообщество людей, чьи верования, желания, цели и другие ментальные представления направляются им, находятся под его влиянием. «Интенциональные миры — это человеческие артефактные миры. Интенциональные события, отношения, вещи существуют только в интенциональном мире. Любая вещь не существует вне нашего вовлечения и нашей реакции на нее. Интенциональные вещи причинно активны, но только в результате наших ментальных представлений о них. Они не имеют «природной» реальности или идентичности отдельно от человеческого понимания и деятельности. Интенциональный мир не существует отдельно от интенциональных состояний (верований, желаний, эмоций), воздействует на них и сам находится под их воздействием, воздействием людей, которые живут в этом мире»[1].

Психика отражает интенциональную личность. Культура отражает интенциональный мир. «Интенциональная личность и интенциональный мир взаимозависимы, они диалектически установлены посредством интенциональной деятельности и практики, которые являются их продуктами. Психика оживляет «сосуд», в котором находится, обращая его в личность, с умом,

[1] *Shweder R.A.* Thinking Through Cultures, p. 48 – 49.

душой, волей, целями и суждениями. Движения психики — это материал для интенциональных состояний, верований, желаний, мечтаний, ценностей. Психика отражает мотивированные включения, субъективные состояния в ответ на наши ментальные представления вещей. Движения психики — материал для интенциональных процессов: постановки целей, расчетов, воплощениий эмоциональных реакций, саморегуляции и т. п. Психика отражает «уже-здесь», интенциональное состояние и процессы распределения и организации внутри личности и вокруг нее, включение в изменения, реорганизацию и трансформацию жизненного цикла»[1]. Культура является интенциональной схемой вещей. Она отражает личность, общество и природу. Интенциональный мир включает в себя концепции, оценки, суждения, цели и другие ментальные представления, уже воплощенные в социальные институции, практики, артефакты, технологии, художественные стили, тексты и модели дискурса. Культурная психология изучает, как интенциональные индивиды реагируют на интенциональные предписания и интенциональные ментальные представления и в соответствии с ними строят свое поведение. Даже трансцендентная реальность трактуется как часть интенционального мира. В культурной психологии трансформация интенционального мира возможна, но только как диалектический процесс превращения одного интенционального мира в другой. Культурно установленные реальности (интенциональные миры) и реальность-конституирующие психики (интенциональные личности) беспрерывно создают друг друга, мешая друг другу, интерпретируя идентичность друг друга, обуславливая существование друг друга.

Таким образом, культурная психология изучает те процессы, которые происходят, потому что мы понимаем их и включаемся в них. «Особенно важно, что мы не предполагаем реальности, которая была бы независима от нашего участия в ней. Вероятность, что события будут происходить в интенциональном мире, не независима от того, что, с нашей точки зрения, будет происходить»[2]. Следовательно, положения, которые

[1] Ibid, p. 101.
[2] Ibid, p. 107.

формулирует культурная психология, имеют те ограничения, что процессы, которые они описывают, воплощены или локализованы в конкретных интенциональных мирах и являются фрагментами «институциолизированных регулярностей», установившихся внутри некой культурной области в некую историческую эпоху, может быть даже на столетия, но в любом случае подлежащие изменениям. А потому, — как считает Шведер, — «если реальности не независимы от нашего представления о них и нашего в них включения, вопрос о них, даже «научный» вопрос, лишен смысла. Мир культурной психологии — это мир диалектических, имеющих обратную связь петель и динамических нелинейных отношений между вещами, подлежащими трансформации. Многие из наших попыток рассмотреть интенциональный мир, построить его модель, могут оказаться лишенными смысла. Например, мы можем оказаться неспособными зафиксировать или стандартизировать определения концепций. Мы можем столкнуться с тем, что вещи, которые можно рассматривать в унитарном, гомогенном, линейном мире и определить друг посредством друга, не таковы в мире культурной психологии»[1].

Психика и культура являются, таким образом, сиамскими близнецами. Психическая организация личности — это взятая как можно более широко и как можно более экспрессивно концепция себя, общества и природы; в то же время один из лучших путей понять культурные концепции себя, общества и природы — это изучить способ организации и функций концепций в субъективной жизни индивида, как о том говорил Д'Андрад[2].

Культурная психология имеет цель, одинаково важную и для психологов, и для антропологов: найти такой способ говорить о культуре и психике, чтобы ни та, ни другая не были внешними или внутренними по отношению друг к другу, изучить социальное взаимодействие и социальную практику под тем углом зрения,

---

[1] Ibid, p. 107.

[2] *D'Andrade R.G.* Cultural Meaning Systems. In: Richard A. Shweder, Robert A. LeVine (eds.) Cultural Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion. Cambridge, L., N.Y., New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1984, p. 105.

что интенциональность личности встречается с интенциональностью мира и как они вместе выражают, поддерживают, защищают друг друга. «Эта цель в антропологии сводится к созданию интерпретативных рамок для изучения субъект-зависимых объектов (интенциональных миров) и объект-зависимых субъектов (интенциональных личностей), взаимопроникающих в идентичность друг друга или устанавливающих друг для друга условия существования и развития, которые совместно подвергаются изменениям посредством социальных взаимодействий»[1]. Шведер пишет: «Те, кто разрабатывает культурную психологию, сталкиваются со множеством трудных аналитических, методологических и содержательных моментов и преодолевает многие старые мыслительные привычки. В зоне, которую выбрала себе культурная психология, основное, что стоит сегодня в повестке дня — как минимизировать, заполнить или построить мосты над пустотами, созданными платоновским разделением между внутренним центральным процессорным механизмом и всей прочей внешней материей»[2].

Шведер полагает, что можно представить себе шесть типов отношений между реальность-конструирующей психикой (интенциональной личностью) и культурно сконструированной реальностью (интенциональным миром). Отношения могут быть или позитивными (когда интенциональность мира усиливает или поддерживает интенциональность психики), или негативными (когда интенциональность мира оказывает противодействие интенциональности психики). Отношения могут быть также или активными (когда создание или выбор цели является целью самой личности), или реактивными (когда другие личности выбирают или создают интенциональный мир для данной личности в соответствии с ее интенциональностью или интенциональностью, которую другие предвидят как цель данной личности), или пассивными (когда цель данной личности состоит в выживании в интенциональном мире, созданном или выбранном другими для других или для самих себя). Так получает-

[1] *Shweder R.A.* Thinking Through Cultures, p. 100 – 101.
[2] Ibid, p. 78.

ся шесть типов: позитивный (активный, реактивный или пассивный) и негативный (активный, реактивный или пассивный)[1].

Метод получения культурно-психологического знания Ричард Шведер называет *«мышлением через других»*. «Мышление через других», полагает он, может осуществляться четырьмя способами: (1) *Мышление посредством других*, что означает использование другого как эксперта в некоторых аспектах человеческого опыта, чьи рефлективное сознание, система представлений и дискурс могут быть использованы как средство получения знания, которое отсутствует в нашей культуре. (2) *Принятие точки зрения другого* — принятие систематическим образом внутренней логики интернационального мира, конструируемого другим, и включение в этот мир. Цель этого — рациональная реконструкция туземных верований, желаний, практик. В данном случае предполагается, что организация психики основана на рациональных принципах, т. е. культурно-сконструированная реальность и реальность-конструирующие психики соответствуют друг другу. (3) *Отказ от каких-либо моделей или конструкций культуры* и слушание рассказов и высказываний представителей других культур без попытки свести их в систему, своего рода постмодернисиский подход. (4) Свидетельствование в контексте делания вместе с другим — *саморефлексивный диалог.*

Понятие онерациональности

Ричард Шведер, как и другие культурные психологи, обращал внимание как на контекст и содержательную специфичность человеческой деятельности, так и на важность символического опосредования. По его мнению, ключевая идея культурной психологии должна состоять в том, что «не существует никакой отдельной самостоятельной социокультурной среды, независимой от человеческих способов извлечения из нее смыслов и возможностей, а всякий человек обретает свою субъективную и индивидуальную

[1] Ibid, p. 103.

психическую жизнь посредством извлечения смыслов и возможностей из социокультурной среды и их использования»[1]. Двойственный процесс формирования и обретения формы посредством культуры предполагает, что люди живут в «сконструированных» (интенциональных) мирах, в пределах которых составляющие традиционных дихотомий субъект — объект, личность — среда и т. п. не могут быть аналитически разделены и определены как независимая и зависимая переменные. Все дисциплины, принимающие знаковое опосредование в качестве центрального принципа анализа человеческой природы, по Р. Шведеру, релевантны новой дисциплине. Обсуждая роль культуры в общей психологии, Р. Шведер утверждает, что психологи, даже когда они признают значительное влияние культуры, полагают, что осуществляется оно через универсальные механизмы, которые и являются объектами интереса психологов: «Главной идеей в общей психологии является идея о центральном действующем устройстве, процессоре. Этот процессор, как полагают, стоит выше, над или вне того, с чем он оперирует. Он вовлекает и культуру, и контекст, и стимульный материал в свое содержание»[2].

Однако в отличие от уже знакомых нам культурных психологов, Р. Шведер опирается в основном на западно-европейские и американские теории культуры, разработанные в области социальных наук и культурологии, и редко упоминает российские работы или Вундта. Он обильно заимствует идеи из антропологии, психологии и психологической антропологии. Шведер надеется, что культурная психология будет «синтезировать или, по крайней мере, объединять некоторые достоинства» этих дисциплин, «стремясь, в то же время, освободиться от их пороков». Предполагаемым результатом должна стать культурная психология, которая, среди прочих вещей, будет «междисциплинарной общественной наукой».

---

[1] *Shweder R.A.* Preview: A Colloquy of Culture Theorists. In: R.A. Shweder, R.A. LeVine (eds.) Cultural Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion. Cambridge, L., N.Y., New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1984, p. 2.

[2] *Shweder R.A.* Thinking Througt Cultures, p. 80.

Как пишет психолог Кен Ричардсон, Шведер был «мощным защитником культуралистского и постмодернистского мышления в психологической антропологии. Он полагал универсалии там, где существуют только локальные культурные психологии. Шведер понуждает нас избегать предположений о психическом единстве или механизмах, лежащих в основе человеческой психологии, и вместо этого рассматривать способы, посредством которых индивидуальная психология является культурно конституируемой и культурно изменяемой. Шведер и те, кто разделял с ним его культуралистскую ориентацию, пытались показать, что эмоции, интенции, self и нравственное рассуждение меняются от одной культуры к другой. «Интенциональные» индивиды и «интенциональные» миры, согласно Шведеру, создают и пересоздают друг друга через диалектическую интеракцию. Различие между «сконструированными» selves и «интенциональными» мирами, кажется, допускает некоторое разделение между психикой и культурой и даже оставляет немного приоткрытой дверь для мотивированного субъекта; при тщательном наблюдении, однако, мы видим, что «дыхание психики» отражает культурные концепции о «self, обществе и природе». «Дыхание индивида» берется из окружающей атмосферы. В действительности, метафора преуменьшает телесную, устойчивую природу личности и истолковывает личность как преходящий результат культурно моделированного рассуждения. В культурной психологии акцент падает на язык и на интеллект. Культуры состоят из культурных ценностей, принципов или схем, особенно, как они выражаются в языке. Нравственные убеждения являются наиболее важными для понимания поведения. Так, супер-эго — это понятие, взятое из психоанализа, которое Шведер находил полезным»[1].

Как сам Ричард Шведер объясняет свои подходы к культурной психологии? «Более, чем за столетие, — пишет он, — когнитивная антропология разделилась на две школы в зависимости от ответа на ряд связанных между собой вопросов: какая информация о человеческом уме

[1] *Richardson K.* Understanding Psychology. Milton Keynes, Philadelphia: Open Univ. Pr., 1988, p. 97.

должна быть получена перед лицом бесчисленных этнографических и исторических примеров глубоко укоренившихся очевидно ложных верований, приводящих к очевидно иррациональным практикам? Каково место рациональности, иррациональности, нерациональности в том, что делают люди?»[1] Эта дискуссия длится многие годы. В XVIII и XIX вв. считалось, что человек, конечно, может плохо понимать свои собственные убеждения для того, чтобы следовать им корректно; он может делать ошибки, оценивая очевидные ситуации и, конечно, он может подпадать под действие страстей и желаний, он может приходить к неправильным заключениям; тем не менее, человек, в отличие от животных, размышляет по поводу своих поступком и по поводу самих своих размышлений и стремится реализовать свою природу, подвергаясь действию соответствующих норм логического, научного и. статистического мышления, он познает свои ошибки и стремится реформировать свою практику. Однако в различные эпохи, в различных обществах люди часто верят самым невероятным вещам и делают самые невероятные вещи. Ко многим из этих идей и практик кажутся применимыми определения «ошибочный», «ложный», «неэффективный», «непрактичный», «неморальный», «фальшивый». Так, мыслители эпохи Просвещения разделились на «универсалистов» и «сторонников идеи развития». От универсалистов мы унаследовали страсть к открытию общих законов и универсалий, концепцию «глубинной структуры» и идею о том, что некоторые вещи являются естественными. От сторонников идеи развития мы унаследовали концепцию идеи прогресса, акцент на адаптацию и решение проблем, а также то, что история идей есть история все более и более адекватных представлений о реальности, а история человеческой практики есть история все лучшей и лучшей адаптации к требованиям окружающей среды.

В когнитивной антропологии последних 20 лет, — пишет Шведер, — идеи эпохи Просвещения стали той точкой, от которой одновременно и отталкивается эт-

[1] *Shweder R.* Anthropology's Romantic Rebellion against the Enlightenment, or There's more to Thinking than Reason and Evidence. In: Richard A. Shweder, LeVine, Robert (eds.) Culture Theory. Essays on Mind, Self and Emotion. Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1984, p. 26—27.

нонаука и которой она противоречит. Одна из линий этнонаучных исследований фокусировалась на универсальных процессах лексиколизации категорий, описывающих мир. Лексиколизация — это процесс, посредством которого различия оказываются закодированы в слова или символизированы словами. Вторая линия этнонаучных исследований концентрировалась на влиянии коллективных репрезентационных схем на способность человека к действию. Это главным образом работы Роя Д'Андрада (а также самого Ричарда Шведера), которые представляли собой анализ тенденции нормальных, интеллектуально развитых взрослых людей во всех культурах подчиняться «магии слова». Ум человека, кажется, склонен смешивать семантические отношения описанных событий с эмпирическими отношениями описанных событий, смешивать «суждения о языке» с «суждениями о мире», смешивать похожесть с вероятностью. Эти исследования фокусировались на иллюзорном восприятии и иллюзорной памяти «поведенческих синдромов», т. е. «узлов» корреляции поведенческих характеристик, смешении того, что похоже на что-то, с тем, что с чем-то коррелирует. Поэтому Шведер предлагает не противопоставлять иррациональное и рациональное мышление, а выделить применительно к мышлению три следующие категории: иррациональность, рациональность и нерациональность.

Иррациональность Шведер рассматривает как случай, когда человек не способен применить стандарты, которые он сам осознает как авторитетные и корректные или же постигнуть собственные стандарты рассуждения, суждения или выбора. Во многих случаях иррациональность может быть полностью «рационализирована». Внерациональность же, с его точки зрения, случай, когда «каноны рациональности, валидности, истины, эффективности просто отсутствуют. Что делает нерациональность возможной? Есть нечто большее, чем разум и очевидность — это культура, оценивающая, символическая, экспрессивная, семиотическая — она часто стоит за нашей логикой и опытом»[1].

[1] Ibid, p. 37.

Такой взгляд Шведер называет «романтическим восстанием против Просвещения» и полагает, что отцом-основателем романтизма являлся Люсьен Леви-Брюль. Во времена Леви-Брюля целые культуры характеризовались как «современные» и «примитивные», и преобладающим взглядом на последние был образ, данный Э. Тейлором и Дж. Фрезером. Леви-Брюль отказался от этого образа. Чувствуя отвращение к интерпретации других народов и их практик в негативном свете, чувствуя отвращение к тому, чтобы рассматривать мышление других как тусклую копию нашего собственного мышления, Леви-Брюль утверждает уникальность и целостность так называемого примитивного менталитета. Он утверждает, что каноны, которые руководят первобытным мышлением, не являются ни индуктивными, ни дедуктивными, ни казуальными. «Примитивный» человек — это вовсе не плохой ученый; он — хороший мистик; интеллектуальные процедуры «примитивного» ума неприложимы к правилам логики и науки; они не нелогичны, а внелогичны, не иррациональны, а внерациональны. Леви-Брюль пытался трактовать целые общества как мистические (внерациональные) и вынужден был делать крайние высказывания, а именно, что мистическая культура может вообще обходиться без логики. Очевидно, что при таком рассуждении возникали определенные трудности. Однако нет необходимости отрицать репрезенциональную функцию языка, чтобы осознать, что наука — это не весь язык и не все мышление. «Существует много точек в когнитивной структуре, которые находятся за пределами логических и научных стандартов, где вопрос об истинности или ложности, валидности или ошибочности, практичности и эффективности просто отсутствует. В этих точках нет правил логики и законов, диктующих во что необходимо верить. Это реальность, где человек свободен создавать свой собственный особый символический мир. Язык, мысль и общество выстраиваются на идеях, которые стоят вне компетенции логической и научной оценки, идеях, которые не обладают универсальным оценочным критерием. Одна из линий исследования так называемых внереальных идей фокусирует свое внимание на принципах и предположениях, валидность которых не может быть ни подтверждена, ни оп-

ровергнута. Эти принципы не нарушают принципов логики, но и не следуют им»[1].

Социальная жизнь требует ответов на вопросы, которые не могут быть доказаны логически или научно. Человек должен избрать ответы на такие вопросы. Социальный порядок — производная от ответов на такие вопросы. Ни разум, ни реальность не диктуют эти ответы. Человек должен сам дать свои ответы, тем не менее, ответами, данными тем или иным обществом, определяется его практика и обычаи. Что мы едим, что мы носим — символизирует наше отличие от других обществ.

Большинство из того, что мы знаем, получено нами от других людей. Это обучение может быть формализованным, но обычно оно неформально. Обучение может выражаться в эксплицитной инструкции, но обычно оно происходит в процессе ситуативной коррекции или как намек. Так человек, находясь в мире внерациональных идей, усваивает обычаи, традиции, ритуалы, внерациональные символы. В понимании Пиаже, ранние формы понимания ребенка заменяются новыми и более адекватными формами понимания. Но образ прогрессивного развития ломается, когда движение идет из рациональной области к внерациональной. Во внерациональной области мысль является не универсально валидным стандартом для суждений об адекватности идей, и более старые формы суждений необязательно недостаточны. Во внерациональной сфере нет универсальной области изменения и понятие прогресса трудно определимо. Внерациональные идеи не могут быть сопоставлены в терминах сравнительной адекватности. Для каждого индивида развитие соотнесенной, интегрированной и обобщенной картины мира связано с различными социальными или межперсональными коммуникативными процессами. Шведер полагает, что в процессе своего развития человек переходит от личных изобретений к коллективным представлениям. Это значительно противоречит теории Ж. Пиаже о человеческом развитии, хотя и последний не отрицал, что интеллектуальное окружение заключает в себе «уже кристаллизованный культурный продукт», коллектив-

[1] Ibid., p. 40.

ные представления о мире, которые выработались в процессе долговременного коллективного развития. Коллективные представления часто бывают решающими для того, как человек думает. Идеи, которые усваивает ребенок, в значительной мере ему передаются. В огромном большинстве случаев это имплицитные послания, которые передаются в процессе социального дискурса. Это послания о том, что следует предпочесть, что ценить, что чувствовать, что классифицировать; это послания о том, что есть человек, как он связан с обществом; послания о том, что является самоочевидным, что может быть допустимо и т. п.

Итак, Шведер полагает, что существуют три основные антропологические парадигмы: универсализм, эволюционизм и релятивизм. Универсалисты придерживаются взгляда, что интеллектуальные различия есть более видимость, чем реальность, что системы экзотических идей, чужеродные на первый взгляд, в действительности более похожи на наши, чем это кажется. Эволюционисты полагают, что системы чужеродных идей действительно отличаются от наших, но отличаются особенным образом — это более ранние и менее адекватные стадии в развитии нашего собственного понимания. Релятивисты, напротив, придерживаются взгляда, что системы чужеродных идей полностью фундаментально отличны от наших и их внутренняя когерентность может быть понята, но не может быть оценена. Релятивистское утверждение, что среди человеческих культур распространено конкретное, контекстуализированное, ситуационно-привязанное мышление. Однако превалирование контекст-зависимого мышления в некоторых культурах мало говорит нам о предполагаемом дефиците в способностях к когнитивным процессам, об интеллектуальной мотивации, недостаточности информации или лингвистических средств. «Релятивисты выдвигают гипотезу, что меньше различаются культуры по их когнитивным способностям (способности к обобщению, абстракции и т.п.), чем по метафорам, согласно которым народы живут, гипотезам миропорядка и идеям, служащим подоплекой их социальных действий. Метафора, согласно которой человек живет, и образ мира, который он описывает,

опосредуют отношения между тем, что человек думает и как он думает»[1].

«Концепция контекст-зависимой личности, согласно Шведеру, есть «одно из выражений более широкого органического взгляда на отношения индивида к обществу, который в свою очередь есть аспект холистической картины мира, принятой многими культурами. Холистическая модель, социоцентрическая предпосылка и органическая метафора фокусируются на контекст-зависимых отношениях части к части и части к целому. Однако и эгоцентрическая перспектива не открыта индивидуальным восприятием. Совсем наоборот: и эгоцентрические и социоцентрические взгляды человека — создание коллективных представлений»[2]. Это, как полагает Шведер, интересно отрефлексировать на примере социализации на Западе. Индивидуализм — продукт коллективных представлений.

Итак, различные народы не только принимают различные образы мира, но эти образы мира имеют решающее влияние на их когнитивное функционирование. Эти различия не объясняются просто различием интеллектуальных мотивацией, недостаточностью информации или лингвистическими ресурсами. В когнитивных науках хорошо известно, что то, что человек (народ) думает о том или ином предмете, может решающим образом зависеть от того, как он о нем думает. Но что еще недостаточно принято, это то, что связь между тем, что человек (народ) думает и как он думаем, может быть опосредована тем, каким он предполагает мир, и метафорой, согласно которой он живет.

■ **Основной вклад Ричарда Шведера в антропологию.** Шведер рассматривает культуру и личность как две стороны одной медали. Личность формируется под непосредственным влиянием культуры; представления, способ мышления, логика, присущая человеку, культурно-детерминированы. Изучать культуру отдельно от психологии, а психологию отдельно от культуры бес-

[1] *Shweder R.A., Bourne E.J.* Does the concept of the Person vary Cross-Culturally? In: ShwederR.A., LeVine R. (eds.) Culture Theory. Essays on Mind, Self and Emotion. Cambridge, london, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1984, p. 189.

[2] Ibid. C. 203.



смысленно. Наше видение мира определяется культурой, в которой мы выросли и были социализированы. Культура определяет наши действия и поступки, коммуникацию с другими людьми. Шведер вводит понятие культурных рамок, которые определяют меру вариативности любой данной культуры, и прибегает к понятию значимой схемы, заимствуя ее у Д'Андрада, определяя его в связи с концептами, которыми мыслит человек. Шведер воспринимает учение о культурных значениях, разрабатывавшееся в символической антропологии, но не только не желает рассматривать их как внешнюю данность, но и противопоставляет внешние значения и внутренние. Значения существуют постольку, поскольку люди понимают их и оперируют ими. Культура меняется вместе с человеческим опытом, хотя механизм этих изменений в теории Шведера не понятен. Культура так же зависит от личности, как и личность от культуры. С точки зрения Шведера, не существует реальности, которая была бы независима от нашего участия в ней. Вероятность, что события будут происходить в интенциональном мире, не независима от того, что, с нашей точки зрения, будет происходить. Психология людей, принадлежащих различным культурам, принципиально различна. С точки зрения Шведера, который вообще обходит своим вниманием вопрос о структуре человеческой психики и конкретных механизмах ее функционирования, идея о существовании этнокультурных закономерностей, которые функционируют наряду с экономическими, политическими, социальными закономерностями, лишена смысла.

Чрезвычайно важны идеи о внерациональности и контекст зависимой личности, равно как и идеи об интенциональных мирах.

Рой Д'Андрад: культурные значимые системы

Концепция значимых систем

Особенностью психологической антропологии последних двадцати лет XX столетия является интеграция ею понятийного аппарата когнитивной антропологии. Во всех рассмотренных нами выше психолого-антропологических концепциях присутствуют понятия, заимствованные из когнитивной науки. Как мы убедились на примере концепции М. Спиро, когнитивист-

ский подход помогал преодолеть антипсихологизм символического подхода, сохраняя при этом все конструктивное, что было в последнем. Дискуссия между когнитивной антропологией и символической антропологией касалась главным образом одного наиболее принципиального вопроса: существуют ли культурные системы внутри или вовне человеческого ума? Когнитивная антропология изучает ум человека и, очевидно, предполагает, что культура сосредоточена внутри человека. Символическая антропология изучает объективированную культуру, и ее не интересует, что происходит в уме человека; культура, по ее мнению, лежит вовне человеческой психики. Психологические антропологи стремились показать, что внутренняя и внешняя системы значений взаимосвязаны, более того, эта связь такова, что порождает у человека мотивационные установки и тем провоцирует человеческую деятельность.

Такова концепция значимых схем Роя Д'Андрада (D'Andrade), работы которого уже многие годы считаются наиболее авторитетными в области исследования культурных схем. Д'Андрад работает на стыке психологической и когнитивной антропологии. Сам он в большей мере относит себя к когнитивной антропологии (хотя и участвует в психолого-антропологических сборниках), но его работы пользуются такой популярностью среди психологических антропологов, что работы Д'Андрада, возможно, следует рассматривать как совершенно новое явление — когнитивное направление в психологической антропологии.

Что представляет собой культура, Д'Андрад в одной их своих наиболее известных работ[1] разбирает на примере свадебного ритуала как части американской культуры. Свадебный ритуал устанавливает систему правил, которую индивиды знают, которую разделяют и которой следуют. Кроме того, эта система правил существует в определенном контексте. Свадьба — это культурно созданная целостность, социальное согла-

---

[1] *D'Andrade R.G.* Cultural Meaning Systems. In: R.A. Shweder, R.A. LeVine (eds.) Cultural Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion. Cambridge, L., N.Y., New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1984, p. 91.

шение, что нечто имеет символическое значение. Восприятие символического значения действий, совершаемых в процессе свадебного обряда, выражается не только как знание о значении символа, т. е. не только то, что совершаемые действия означают «нечто еще», нечто большее по сравнению с тем, что они означают в своем непосредственном виде (многолюдный праздничный ужин означает не только ужин, но и начало существования новой семьи). Восприятие символов означает, кроме того, следование конституированному правилу и участие в приложении этого правила (выполнение в процессе свадебного ритуала определенных ролей и ритуализированных действий).

Точно так же любая культурная категория создает целостность, которая подразумевает как понимание символических значений, так и следование конвенциональным правилам. Семья, собственность, девиация, престиж, раса, национальность — все это создано социальным соглашением о том, «что за что считается». Хотя объекты, созданные по конститутивным правилам, являются абстракциями, эти абстракции могут быть воплощены физически. Например, флаг трактуется как воплощение государства. Системы конститутивных правил Д'Андрад называет культурными институциями. Эти правила предполагают, что «Х следует понимать как У в контексте С»[1]. Класс культурно созданных целостностей включает такие понятия, как осознание, престиж, самоудовлетворение, цели, успех, способности, тяжелая работа, конкуренция, достижение и т. п. Обычно они выстроены в определенную иерархию. Так, в американской культуре успех для большинства людей является личностной характеристикой огромной важности. Американцы полагают, что если кто-то обладает способностями и если в результате конкуренции своих собственных импульсов он напряженно работает и достигает поставленных целей, то он достигнет высокого уровня признания. Это будет осознано как успех, который принесет ему престиж и удовлетворение собой. Признание — факт социальной жизни. Это тема межличностного общения.

[1] Ibid., p. 91.

Если анализировать отношения между значениями и действиями, следует отличать конститутивные правила от регулятивных. Это различение необходимо, если мы хотим исследовать взаимоотношение между значениями и действиями. Посредством конститутивных правил в культуре устанавливаются символические значения, регулятивные правила определяют нормы поведения, вытекающие из признания тех или иных символических значений. Нормы же влекут за собой действия. Таким образом конститутивные правила оказывают огромное влияние на «поведенческий репертуар людей». Целые системы норм, такие как системы родства или политические системы, связаны с целыми системами конститутивных правил. Эта связь не подчиняется законам логики — многие схожие конститутивные правила могут быть связаны с совершенно различными нормами, относящимися к разным субкультурам. Так, в своей совокупности конститутивные и регулятивные правила формируют значимые системы, т. е. комплексы наших представлений и нашего поведения, связанные с тем или иным символом.

Когда мы говорим, что успех является личностной характеристикой для многих американцев, мы имеем в виду, что они не только часто говорят об успехе. Значимая система, которая подразумевается под понятием «успех», подобно большинству значимых систем, есть нечто большее, чем просто представление о конституированной ценности. То, как некто думает о значении, зависит от того, чем, как он думает, это значение является. Значения в целом и культурные значимые системы в частности имеют четыре различных функции — репрезентативную, конструктивную, директивную и эвокативную. Значения представляют мир, создают культурные целостности, указывают на необходимость определенных действий и пробуждают определенные чувства. В каждой значимой системе эти функции присутствуют в той или иной мере.

Функции значений

Обычно предполагается, что значения имеют только репрезентативные функции. С репрезентационист-

ской точки зрения культура состоит из познаний и верований. Этот взгляд отчасти удовлетворителен. Во-первых, системы культурных значений действительно имеют важную репрезентативную функцию — за редким исключением, таким, например, как музыка. Во-вторых, репрезентативная функция имеет большую адаптационную ценность — культура состоит их знания о том, что есть и что может быть, и эти знания передаются через представления.

Но большинство значимых систем не сводится к представлению. Они требуют участия от человека, принимающего данные значения. Здесь необходимо подчеркнуть, что тот, кто усвоил значимую систему, не следует ее правилам автоматически или невольно. Нет, некоторые элементы значимой системы имеют директивную силу, испытываемую человеком как необходимость или обязанность по отношению к чему-либо. Когда нас о чем-то спрашивают, мы отвечаем не автоматически. Потребность дать ответ на вопрос является нормальным результатом нашей социализации, и мы, давая ответ, испытываем как бы социальное давление, заставляющее нас поступить таким образом. Можно выделить две системы мотивации, присутствующие в значимой системе: угроза общественных санкций и следование своей собственной системе ценностей. Обычно эти две системы тесно переплетены между собой.

Здесь Д'Андрад встает перед проблемой, что в антропологии последние годы принято считать, что то, что относится к области культуры не связанно с психологическими процессами. Директивная функция, как полагают многие современные антропологи, относится скорее к области психологии и личности, чем культуры антропологии. Д'Андрад задается вопросами: являются ли частью личностной психологии цели и ценности, которые неизбежно сопряжены с комплексом психологических процессов, таких как формирование мотивов или возникновение чувства тревоги? Вырабатывается ли связь между символом и мотивом только в результате социализации и много ли существует символов, которые никак не связаны с мотивами? Не является ли включение директивных и аффективных функций некоторого рода смешением индивидуального и культурного уровней анализа? Все

эти вопросы, полагает Д'Андрад, могут возникать только из предпосылки, что истинная культура совершенно не связана с психологическими процессами. А то, что включает комплекс психологических процессов, культурным не является. Установки, потребности, механизмы защиты очевидно включают в себя комплексы психологических процессов и обычно рассматриваются как часть личности, а не культуры, вне зависимости от того, как они институциализированы и разделяются ли всеми членами культуры[1].

Однако человеческое поведение всегда включает в себя комплексы психологических процессов. Даже если мы признаем, что культура — это прежде всего знание, то как знание может передаваться без участия психологических процессов? Для объяснения последнего обычно используют такую метафору коммуникации: говорящий упаковывает идеи в слова (подобно тому, как вещи упаковывают в ящик) и передает их посредством голоса слышащему, который получает идеи, распаковывая их из слов. Такая передача вещей в ящиках не требует участи психологических процессов — необходима лишь физическая система передвижения ящиков. Но эта аналогия, утверждает Д'Андрад, не применима к идеям. Для того чтобы передать идею, необходима система психологических механизмов, посредством которой значения переводятся в физические сигналы, а физические сигналы — в значения. Во-первых, человек должен понимать язык, на котором ему передается сообщение. Понимание — психологический процесс. Во-вторых, процесс продуцирования речи так же является психологическим. Однако существует разница в психологических процессах — тех, что включены в формирование когниции и перцепции, и тех, что формируют мотивацию и чувствование. Когда один человек что-то сообщает другому, возникает впечатление, что идеи автоматически обращаются в слова, тогда как чувствования и желания переживаются как занимающие в уме человека свое собственное место и отделены от восприятия стимула, в результате которого они возникли. Но это иллюзия. Идеи, точно так же как чувства и намерения, активированы

[1] Ibid., p. 98.

посредством того или иного символа и являются, таким образом, частью значения этого символа.

Взаимосвязь культуры и психологии

Признавая, что нечто есть культурная система значений, мы тем самым признаем, что это нечто может провоцировать определенные психологические процессы, а это, в свою очередь, предполагает, что значимая система включает и аффективную составляющую. Во-первых, человеку свойственно давать аффективный ответ почти на каждый стимул. Во-вторых, некоторые символические формы сами являются хорошо организованным символическим ответом. В-третьих, в обыденной речи имеется огромное разнообразие аффективных и эвокативных форм, таких как благодарность, извинение, сожаление, поздравление, крик, шепот и т. п.

В качестве возражения на утверждение, что значение имеет аффективную функцию, часто ссылаются на «тезис об аффективном воспоминании», согласно которому аффективный ответ возникает у человека тогда, когда используемые символы в процессе социализации связаны с определенной «выученной» эмоциональной реакцией. Нельзя отрицать, что в ряде случаев действует именно этот механизм. Однако представляется невероятным, чтобы он мог определять род и глубину чувств, вызываемых символами. Каждый символ вызывает множество аффективно связанных ассоциаций внутри значимых систем.

Д'Андрад делает вывод, что значения включены в психологию человека. Каждый аспект значимых систем требует участия психологических процессов, зачастую очень значительного. Репрезентация происходит только благодаря тому, что символы активируют целые комплексы психологических процессов. Репрезентативная, конструктивная, директивная и эвокативная функции являются следствием специфической организации человеческого мозга, биологический и психологический потенциал которого стимулируется культурными значимыми системами. «Широко распространено мнение, — пишет Д'Андрад, — что разум и эмоции обычно находятся в конфликте и что эмоции

происходят из более животной и менее продвинутой части человеческой психики. Я уверен, что этот тезис ложен, что мышление и чувствование являются параллельными процессами и развиваются одновременно»[1]. Д'Андрад полемизирует также с Клиффордом Гирцем, который считает, что не только идеи, но и эмоции являются культурными артефактами в человеке, — еще один логический ход, чтобы противопоставить культуру и психологию.

Итак, понятие значения у Д'Андрада не отделено от психологических процессов, а, напротив, неразрывно с ними связано. Эмоция — это составная часть когниции. Значимые системы, являясь элементами культуры, предполагают наличие психологических процессов. Коммуникация, без которой значимая система как культурная единица немыслима, состоит в передаче значений от одного индивида к другому. Но остается открытым вопрос, где локализуются культурные значения? В культурно-продуцируемых посланиях различного рода или в умах людей, которые интерпретируют эти послания? Если мы имеем дело с посланием, которое предполагает передачу информации от одного лица к другому, тогда можно остановиться на том, что значение содержится в самом послании, как то предполагает символическая антропология. Но если послание очень сжато и не может быть интерпретировано без обращения к латентной системе, уже присутствующей в уме того, кто это послание получает, то необходимо признать, что значение локализуется в уме того, кто его интерпретирует. Таким образом, необходимо различение между посланием и значением.

Утверждение, что ментальный процесс есть внутренняя манипуляция с представлениями внешних знаков, может быть корректным. Но современные работы в области когнитивной психологии трактуют значение не как представление о внешней форме, а как отдельную целостность, имеющую сложные принципы организации. «Внутренние формы, — указывает Д'Андрад, — обычно называют «схемами» и рассматривают как составленную из абстрактных, подобных предложениям, сетей. В этом вопросе, нам

[1] Ibid., p. 100.

кажется, лучше было бы использовать различные термины для внутренних значений и внешних знаков. Термин «значимая система» скорее подходит для ментальных структур и процессов, а термин «символ» для внешних знаков»[1].

Изменение значимых систем

Примечательный факт, касающийся значимой системы, состоит в том, что интерпретация прошлых посланий может изменить саму интерпретативную систему, и новые послания будут пониматься иначе, чем если бы они были получены ранее. Интерпретативная система очень гибка. Модифицируемость значимых систем ведет к тому, что человек может продуцировать послания и значения, которые потом влияют на него самого и могут привести к изменению его собственных значимых систем, конечно, в некоторых культурно ограниченных пределах.

Другой замечательной особенностью значимой системы является то, что возможно конструирование посланий по поводу посланий и значений по поводу значений. На культурном уровне этот процесс очень распространен. Например, символическая целостность, созданная посредствам конститутивных правил, сама становится темой для других конститутивных правил; культурно созданная целостность производит другие культурно созданные целостности. Так, кража требует понятия собственности, святотатство требует понятия святости и т. п. Процесс, в результате которого одно значение становится темой для другого значения, — называют процессом «обрамления символов» (framing of simbols). В публичные презентации значений посредством печатных знаков, книг, театров, ритуалов, телевидения, собраний и встреч послания обрамляются контекстом и другими посланиями, высказанными на тему данных посланий. В той мере, в какой люди эти контекстуализированные послания воспринимают как релевантные своим значимым системам, они усваивают и значения, которые содержатся в этих посланиях. Но и в тех случаях, когда значения частично отвергают-

[1] Ibid., p. 104.

ся, тот факт, что большое число людей ознакомились с этими посланиями, создает предпосылку для публичной дискуссии и обмена мнениями относительно предложенных значений. В большинстве человеческих обществ коммуникации посредством посланий так избыточны, что подтверждается гипотеза, что значимые системы нуждаются в межличностных обменах посланиями для самоподдержания. В противном случае значимые системы дезинтегрируются.

Значимые системы и социальная система

Значимая система руководит поведением и реакциями индивида. «Распределение значимых систем между индивидами — система систем — может организованным и скоординированным образом руководить разумом и поведением групп людей. Но как ее можно соотнести с социальной структурой? Последняя обычно трактуется как распределение прав и обязанностей среди статусных позиций в обществе. Каждая конфигурация прав и обязанностей является культурно установленной целостностью, основанной на конститутивных правилах, выучиваемых и передаваемых от поколения к поколению. В этом смысле социальная структура является одним из аспектов организации культуры — достижением систематической упорядоченности индивидов посредством принимаемых обществом значений»[1].

«Если признать, что культура и социальная структура в действительности состоят из одного и того же материала, — рассуждает далее Д'Андрад, — может показаться, что все важные человеческие феномены являются в своей основе значимыми системами. Но существует большой класс человеческих феноменов, которые не организованы как значимые системы. Я называю их «потоком материала». Под потоком материала я понимаю движение добра, услуг, посланий, народов, людей, желаний и других потенциальных целостностей в пространстве и во времени. Этот материал может быть структурирован в различные классы, такие как демографические изменения, экономичес-

[1] Ibid., p. 109.

кое взаимодействие, межличностный обмен посланиями, обмен энергиями между экосистемами»[1].

Значимые системы и «поток материала»

Важным вопросом является то, как культурные значимые системы соотносятся с «потоком материала». Д'Андрад рассматривает его на примере системы социального обмена. Последняя представляет собой нормы, которые регулируют движение от индивида к индивиду различных объектов, как культурно установленных (символов), так и чисто физических. Система социального обмена — это не то же самое, что социальная структура. Социальная структура может иметь несколько различных сетей социального обмена, а для сети социального обмена нет необходимости, чтобы две взаимодействующие группы принадлежали к одной и той же социальной структуре. Значения, которые создают социальную структуру, действуют на сеть социального обмена множеством различных путей. Конститутивные правила создают многообразие социальных ролей, типов ситуаций и объектов, которые связаны нормами, касающимися прав некоторого класса людей по отношению к некоторому классу объектов в некотором классе ситуаций. Эти нормы, распространяясь в пространстве и во времени, являются основными детерминантами действий и реакций людей, непосредственно воздействующих на «поток материала», включая его в уже существующие значимые системы или создавая новые. Все это, конечно, не является улицей с односторонним движением. Внешние условия меняются, создавая социальные противоречия и проблемы, к которым люди адаптируются, создавая новые нормы и новые конститутивные целостности. Другие же целостности постепенно дезинтегрируются.

Понятие личности

Личности Д'Андрад также рассматривает как системы, отличные от культурных значимых систем, но с ними связанные. Их связь осуществляется через

[1] Ibid., p. 110.

те идеи, ценности и установки, которые в группе образуют культуру, а взятые отдельно образуют личность. Иными словами, те идеи, которые индивид должен знать, чтобы вести себя соответствующим образом в качестве члена общества, — составляют культуру, в другой же своей форме, в качестве ценностей и установок — личность. Например, идеи, касающиеся успеха, для американцев могут быть не только частью их культурной значимой системы, но также частью их мотивационной системы и таким образом составляют часть и культуры и личности.

То, что выучено и разделяется всеми членами общества — есть культура, то, что освоено отдельным человеком — есть личность. Такая формулировка предполагает, что выученные вещи — это нечто связанное с обществом, однако не существует ничего полностью разделяемого всеми членами общества. В этом случае получается, что все, что человек выучил, оказывается отчасти культурой, а отчасти личностью. Кроме того, большинство из тех, кто изучает личность, захотят рассматривать некоторые из вещей, которые человек должен знать, чтобы вести себя соответственно культуре, как часть индивидуальной личности, а некоторые из тех, кто изучает культуру, захотят рассматривать некоторые ценности и установки как часть культуры. Вопрос о выученном, будь то применительно к культуре или к личности, следует рассматривать в зависимости от того, как они расположены внутри системы отношений и процессов. В изучении культуры эти отношения и процессы включают адаптации группы людей друг к другу и к их окружению посредством значимых систем. В изучении личности эти отношения и процессы включают организацию поведения, импульсов, аффектов и мыслей по поводу побуждений индивида.

Проблемы, касающиеся отношений между культурой и личностью, проистекают из изучения культуры и опыта. Человеческий опыт представляет собой сложный мир, составленный из восприятия, памяти, мыслей и фантазий. Только часть опыта какого-либо человека представлена через особую систему культурных значений. Существует взаимодействие между миром опыта и миром значений; в некоторых случаях культурные значения могут становиться культурно значимыми; в не-

которых случаях индивидуальный опыт может превращаться в индивидуальный опыт; в некоторых случаях индивидуальный опыт и культурные значения могут не иметь между собой никакой связи. Именно динамические отношения между культурными значениями и индивидуальным опытом делает возможным динамические отношения между «потоком материала» и культурными значениями и создает потенциальную возможность для трансформации последних.

Понятие культуры

Здесь Д'Андрад встает перед вопросом о понятии «культура». «Один из самых старых терминологических споров в антропологии — спор о термине «культура». Некоторые проблемы и вызваны тем фактом, что этот термин имеет два смысла и понимается то как процесс (то, что передается, чтобы быть выученным последующими поколениями), то как особый класс явлений (т. е. организованное познание). В принципе, эти два аспекта термина могут сосуществовать. В таком случае культурой будет все, что передается последующим поколениям через научение. Трудность в этом определении состоит в том, что от поколения к поколению передаются многие вещи, которые антропологи не могут рассматривать как культуру. Например, Эдипов комплекс выучен и широко распространен, но его большинство антропологов обычно не рассматривают как культуру, так как этот комплекс является непрямым, ненамеренным, неосознанным следствием научения другим вещам. Если же мы определяем культуру как комплекс идей особого содержания, то встаем перед проблемой, какого рода содержание считать культурой?»[1]

Д'Андрад выделяет три основных современных взгляда на природу культуры. Первый определяет культуры как познания, как аккумуляции информации. Согласно этому взгляду, культура не присуща всем своим носителям в равной мере, а распределена между ними. Сумма распределенного познания и представляет собой культурную целостность. Коли-

[1] Ibid., p. 114–115.

чество информации в суммарном культурном резервуаре познания очень велико — даже в простых обществах. Культура не является высоко интегрированной, познания о том, как лечить болезни, не связаны с познанием, необходимым для строительства дома. Согласно второму взгляду, культура состоит из концептуальных структур, которые создают для народа некую «сконструированную» реальность, так что он «живет в том мире, который воображает себе сам»[1]. Согласно этому подходу, культура распределена интерсубъективно, так что каждый предполагает, что другие видят те же самые вещи, которые видит он. Третий взгляд на природу культуры трактует культуру и общество почти как совпадающие реальности, нечто, состоящее из институций, таких как семья, рынок, хозяйство, церковь, деревня и т. п., т. е. системы норм, определяющих роли, связанные с различными статусами. Аккумуляция культуры происходит, но относительно слабо; объем информации, который должен быть выучен, очень широк, степень интеграции важна, но способ ее осуществления функций значений: первый подход сосредоточивается на их репрезентативной функции, второй — на конструирующей реальность, третий — на директивной функции.

Д'Андрад понимает культуру как состоящую из выученных значимых систем, сообщающихся посредством естественного языка и других символических систем, имеющих репрезентационные, директивные, аффективные и эвокативные функции и способных создавать культурные целостности и особый класс реальности. Посредством этих значимых систем группы людей адаптируются к своему окружению и структурируют межличностную активность. Культурные значимые системы действует на «поток материала» и подвергается воздействию «потока материала» — еще не структурированных услуг, межличностных связей, требований. Культурные значимые системы связаны с личностными системами, участвуют в становлении последних, а также присутствуют в социальных системах, создавая статусные позиции и разного рода институции, такие как семья, рынок, нация и т. п., кото-

[1] *Geertz C.* The Interpretation of Culture. N.Y.: Basic Books, 1973.

рые устанавливают социальную структуру. «Аналитически культурная значимая система может быть истолкована как очень широкий дифференцированный резервуар познания или частично разделяемая система норм, или как внутриличностная символическая «сконструированная» реальность. На индивидуальном уровне актуальные значения и сообщения формируют многофункциональные комплексы конструктов, организованных во взаимосвязанные иерархические структуры, которые одновременно являются конструктивными, репрезентативными, провоцирующими (эвокативными) и директивными»[1].

Д'Андрад полагает, что изучение культуры следует начать с изучения индивидуальных систем значений. «Я надеюсь, что после этого легче начать дискуссию о конститутивных правилах и культурно созданных объектах. Внешние знаки и публичные события слишком эклектичны, чтобы служить хорошей стартовой позицией для изучения культурной организации и структуры. Я не отрицаю, что полезно уделять большое внимание тому, что люди в культуре делают и говорят. Полевые наблюдения необходимы, чтобы понять, как информация курсирует, а также для того, чтобы понять то, что информанты не могут описать. Однако полевые исследования не являются такой безусловной ценностью в антропологии, что все другое может быть сброшено со счетов»[1].

Теория схем

В предыдущих главах мы уже немало говорили о творчестве Роя Д'Андрада. Сейчас мы остановимся только на его характеристике когнитивных схем.

«В последнее время в когнитивной антропологии большое внимание уделяется теории схем (schema theory). Работы в рамках разных дисциплин — лексикологии, фольк-теории, фольк-таксономии — пришли к общему выводу, что адекватное описание культурных символов от словесного уровня до уровня широких систем познания требует объяснения основных когни-

[1] *D'Andrade R.G.* Cultural Meaning systems, p. 115.
[1] Ibid., p. 105.

тивных схем, которые стоят за этими стимулами. Теория схем — это основная несущая конструкция для более сложного рода организаций»[1], — пишет Рой Д'Андрад. Культуры и субкультуры различаются в области опыта, который предполагает культурно выученные и культурно организованные схемы, следовательно, индивиды, принадлежащие к различным культурам, имеют очень различные способы рассуждения. Вопрос о приемлемых в данной культуре способах рассуждения — очень сложный вопрос. Теория схем — это вопрос о приемлемых или неприемлемых в данной культуре способах рассуждения. «Этот подход пытается представить культурное познание как сеть взаимодействующих концепций, в которых объекты имеют различную взаимосвязь с другими объектами. Одним из примеров такой системы является таксономия. Объектами здесь могут быть растения, или животные, или болезни, и отношения между объектами являются классом включения. Но таксономическая модель per se не является справедливой в отношении очень различных сумм информации, которую люди имеют об объектах на очень различных таксономических уровнях. Если рассмотреть таксономию, которую используют антропологи, чтобы найти формат, в который можно заключить познания, они скорее берут формат, который используется в научной культуре антропологов, чем открывают формат организации познания, который используется информантами»[2].

Что такое схема? Во-первых, указывает Д'Андрад, надо сказать, что схема не является умственной картинкой. Это когнитивная структура, внутри которой происходит интерпретация мира. Важной характеристикой схем является то, что они допускают ранг возможностей. Таким образом, имеется большое разнообразие в роде связей и отношений между линиями, среди которых присутствуют связи, дающие возможность интерпретировать нечто как объект А. Другой важной характеристикой схем является то, что они используют то, что называется отсутствующими ценнос-

[1] *D'Andrade R.G.* Cognitive Anthropology. In: New Direction in Psychological Anthropology. Theodor Schwartz, Geoffry M. White, Catherine A. Lutz (eds.) Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 47.

[2] Ibid., p. 51.

тями — т. е. позиции, которые должны быть заполнены, даже если они не ощущаются или не присутствуют. Другой характеристикой схемы является то, что они могут быть сконструированы из других схем.

Схема является процедурным средством, которое человек использует, чтобы осуществить интерпретацию; она не есть что-то проинтерпретированное, даже если данный результат интерпретации является типичным и встречается часто. Необходимо отметить, что схемы — это не осознание средства интерпретации. То, что проинтерпретировано, — не часть схемы, а результат схематизации.

«Важным результатом развития когнитивной антропологии последних лет является реконструкция модели ума параллельно процедуриальной модели. Главным образом эти модели трактуют ментальные процессы как действия сети взаимосвязанных элементов. Эти элементы можно считать как бы нейтронами мозга, которые действуют или подталкивают к действию другие нейтроны. Ткань из этих элементов может быть сконструирована с использованием нескольких сотен элементов, каждый из которых связан с некоторым числом других элементов в определенную группу (кластер), который обладает способностью как бы создавать вещь, например, распознавать письмена, состоящие из букв алфавита»[1].

Когнитивная схема предполагает прямой путь связывания культурных и психологических процессов. Культура является одним из важнейших источников человеческих схем, и схемы играют центральную роль в большинстве психологических процессов. Схема является способом связи культуры с другими психологическими процессами, которые более или менее прямо влияют на деятельность людей.

■ **Основной вклад Роя Д'Андрада в антропологию.** Антропологическое исследование внутри когнитивной научной парадигмы обеспечивает рамки для изучения личности как источника мыслей и действий. Д'Андрад устанавливает связь между находящимися в сознании индивида культурными значимыми системами и внешними культурны-

[1] Ibid., p. 52.

ми феноменами (которые он предлагает именовать символами, чтобы не путать с значениями, являющимися ментальными феноменами). Значения, являясь источником культуры, неразрывно связаны с психологией человека, ибо помимо репрезентативных обладают креативными, директивными и эвокативными функциями. Д'Андрад демонстрирует, как на основе значимых систем люди в процессе коммуникации (обмена посланиями) выстраивают свой внешний мир. Этот момент Д'Андрад разъясняет значительно более ясно и подробно, чем Спиро. Д'Андрад разрабатывает широкую систему, в которой показывает связь значимых систем с культурой как системой, личностью как системой, социальной системой и «потоком материала», который еще включен в культурные значимые системы. Он рассматривает культуру как динамическую структуру, связанную с человеческим опытом и меняющуюся вместе с изменением этого опыта, параллельно тому, как одни значимые системы теряют свою актуальность, переставая быть предметом межличностной коммуникации, а другие значимые системы возникают и занимают место отмирающих. Следует отметить, что Д'Андрад уделяет внимание адаптивной функции значений, которую он связывает с их репрезентативной функцией. Человек представляет себе мир как бы в «адаптированном» виде, приспосабливается к нему психологически. Поэтому культурные миры различных народов различны. В подходе Д'Андрада к теории схем для нас наиболее важными являются следующие идеи: когнитивная схема связывает культуру и психологию человека: проникая в психику человека в процессе его социализации и инкультурации, когнитивная схема направляет действия человека. Когнитивная схема является бессознательным средством интерпретации событий, заставляя человека видеть внешний мир под определенным, культурно-детерминированным углом зрения и действовать в соответствии со своей культурно-детерменированной интерпретацией происходящих в мире событий. Когнитивные схемы порождают одна другую и опутывают мир наподобие паутины, так что весь созерцаемый нами мир оказывается пропущенным через сети культуро-установленных когнитивных схем. Видимый человеком мир является результатом схематизации. И хотя когнитивные схемы, как их трактует Д'Андрад, понятие более узкое, чем наши этнические константы, поскольку и первые, и вторые являются производными от культуры, то наше поведение в обоих случаях оказывается культурно детерминированным, причем в большинстве случаев неосознаваемым нами образом.

Джером Брунер: процессы смыслообразования

Культура и мышление

В одной из своих ранних работ Брунер писал, что «дискуссии на тему «Наследственность или среда?» были безрезультатны, поскольку никакой психологический феномен не существует в отрыве от биологических условий развития организма и вне конкретного окружения. Тем не менее можно попытаться изучить области пересечения этих двух факторов развития... Идея о том, что культурные вариации влекут за собой вариации способа мышления, не нова. Это одна из постоянных тем антропологических исследований. Психология также интересовалась тем, какое влияние оказывает культура на познавательное развитие, однако применяемые методы редко были на высоте задачи»[1]. В поисках новых методов Брунер обратился сначала к когнитивной, а потом к культурной психологии. Брунер «рассматривает восприятие человека как активный процесс, тесно связанный с человеческой деятельностью»[2]. В целом основания его теории близки к М. Коулу.

В брунеровской версии культурной психологии подчеркивается, что человеческий опыт и деятельность человека формируется его внутренним состоянием[3]. Дж. Брунер полагает, что психические процессы возникают и протекают в условиях социально-символически опосредованного повседневного общения людей, в процессе проживания ими событий своей повседневной жизни. Эти события, как утверждает Дж. Брунер, представляют собой «систему, посредством которой люди организуют свой опыт в социуме, знания о нем и взаимодействия с ним»[4]. Центральную роль в культурной психологии играют теоретические представления о мышлении, канонические структуры

---

[1] *Брунер Дж.* Психология познания. М.: Прогресс, 1977. С. 320.

[2] *Лурия А.Р.* Предисловие редактора русского издания // Брунер Дж. Психология познания. М.: Прогресс, 1977. С. 6.

[3] *Bruner J.S.* Chid's talk. Acts of Meaning. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1990.

[4] Ibid., p. 35.

повествования, образы событий, с помощью которых организуются процессы смыслообразования у людей в их повседневной жизни. По Джерому Брунеру, сценарии следует рассматривать как элементы повествования, которые играют в его построении роль, похожую на роль культурных моделей в подходе Д'Андрада. Для Брунера именно повествование, связь событий во времени составляет самую суть человеческого мышления. Представления опыта в повествованиях обеспечивает рамку, побуждающую людей интерпретировать как собственный опыт, так и друг друга. Если бы не было этих повествовательных рамок, мы бы потерялись во мраке хаотического опыта и уже во всяком случае едва ли выжили бы как вид[1]. В своей более поздней работе Дж. Брунер трактует сценарии как двойственные целостности, один аспект которых составляет представленность в психике, а другой воплощен в речи и действии. Он пишет: «Научение и мышление всегда помещены в некоторое культурное окружение и всегда зависят от использования ресурсов культуры»[2].

«Этот подход увлекает Дж. Брунера и его коллег на такие разные тропы, как логический анализ спонтанно и специально выстроенных повествований, сравнительное изучение теорий развития мышления нормальных и аутичных детей, специальное изучение отдельных детей или даже семей. Культурная психология Дж. Брунера синтезирует все эти данные, используя теоретические конструкты, извлекаемые из различных гуманитарных дисциплин»[3]. В целом Дж. Брунер подходит к культурной психологии как психолог развития (в отличие, например, от Р. Шведера, который подходит к ней как психологический антрополог). Основы научного мировоззрения Брунера связаны исследовательскими парадигмами, заданными Л. Выготским. Следует отметить также, что Брунер подчеркивает значительную важность интерпретации как исследовательского метода, и в целом он ориентирован на гуманитарные науки. Он отвергает широко распространенное и слишком старо-

---

[1] Idid., p.39.

[2] *Bruner J.S.* The Culture of Education. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1996, p. 4.

[3] *Коул М.* Культурно-историческая психология. С. 126.

модное заблуждение о связи между биологией и культурой, которое общественные науки унаследовали от XIX в. Вместо того, чтобы рассматривать культуру в качестве некоего «покрывала» на биологически детерминированной человеческой природе, в котором «*причины* человеческого поведения, как считается, лежат в этом биологическом субстрате», Брунер полагает, что мы должны придерживаться той перспективы, что «культура и поиск значения внутри культуры являются верными основаниями человеческого действия»[1].

Три вида ментальных представлений

Теория Брунера была основана на идее трех различных видов ментального представления, каждый из которых включает различные виды мышления — или «технологические улучшения в использовании ума». Эти три модуса представления описываются как «мускульные» (как в случае со знанием велосипедной езды, завязывания узлов и т. д.), образные и символические — последние Брунер трактует как использование произвольных знаков, которые стоят за вещами. Развитие представляет собой прогрессивное приобретение этих трех модусов представления. Здесь, по Брунеру, важным пунктом является то, что *содержание* этих систем представления включает «усилители» — внешние системы, расширяющие наши возможности. Как это описывалось Брунером, существуют «усилители» человеческих моторных способностей (инструменты и механические технологии); «усилители» сенсорных способностей (от дымовых сигналов до радиолокации); и «усилители» способностей «формального рассуждения» (теории, язык, миф, объяснение и т. д.). Эти «усилители» по большей части включены в культуру. Ментально мы входим в мир, готовые к приобретению «технических» приемов, которые усиливают наши способности к восприятию и представлению[2].

---

[1] *Wertsch J.V., Del Río P., Alvarez A.* Sociocultural Studies: History, Action, and Mediation. In. Wertsch, James V. (ed.). Sociocultural Studies of Mind. Cambridge University Press,1995, p. 5.

[2] *Bruner J.S.* On cognitive growth. In: Bruner, J.S., Olver, R.R., and Greenfield P. (eds.) Studies in Cognitive Growth. New York, Wiley, 1966.

Кен Ричардсон полагает, что Джерома Брунера следует отнести к социальным конструктивистом, которые предполагают, что мы «конструируем модели мира в ходе наших действий в нем, и огромное большинство наших действий в действительности совершается не индивидуально, а в кооперации с другими человеческими существами. Таким образом, ментальные модели, которые мы конструируем, являются общими в нашем социальном сообществе в самом глубоком смысле, и эта общность (sharing) делает последующую кооперацию более легкой и более эффективной... Таким образом, в социальном конструктивизме различие между индивидуальным и социальным, как источниками знания, большей частью исчезает. Но это не означает, что индивиды редуцируются до уровня аморфной массы сознания. Напротив, многие социальные конструктивисты считают, что люди становятся законченными, автономными индивидами только *благодаря* своим социальным действиям — что люди «индивидуализируются» только в общественной среде. Джером Брунер — возможно, наиболее известный современный социальный конструктивист»[1].

В ранних исследованиях Брунера человеческое когнитивное развитие изображается как приобретение социально-технических умений, «извне внутрь»[2]. Он цитирует работу антропологов, которые указывают на важность социального образа жизни, изготовления орудий труда и т. д. как *предпосылок* эволюции мозга большого размера[3]. Это означает, что в большой степени наш современный церебрально-когнитивный аппарат формировался по воздействием требований нашего образа жизни. Это касается, например, требований к нашему когнитивному аппарату предвидеть перцепции *других* людей, программировать наши собственные действия для гармоничного слияния их с действиями других.

---

[1] *Richardson K.* Understanding Psychology. Milton Keynes, Philadelphia: Open Univ. Pr., 1988, p. 96.

[2] *Bruner J.* The course of cognitive growth. American Psychology, 19, 1964.

[3] *Washburn S.L., Howell F.C.* Human evolution and culture. In: S. Tax (ed.) The Evolution of Man. Vol. 2 Chicago, University of Chicago Press, 1960.

Понятие культуры

Культура в смысле форм производства, орудий и механизмов, социальных соглашений, символов, музыки, танцев и т. д., есть самое отдаленное, осязаемое выражение этих общих моделей реальности. «Последнее говорит о близком сходстве между социальными конструктивистами и культурными антропологами. Выготский, без сомнения, говорил о детском когнитивном развитии как о *культурном* развитии. Согласно его теории, фундаментальный двигатель развития — это повторение «столкновений» между сконструированной ребенком моделью реальности и тем, что является имплицитно общим в социальной группе, к которой ребенок принадлежит. По Выготскому, сама сущность культурного развития состоит в борьбе зрелых культурных форм поведения с примитивными формами, которые характеризуют детское поведение. Культурная трансмиссия, особенно через посредство языка и другие формы коммуникации во младенчестве, стала основной исследовательской проблемой Брунера»[1]. Структура социального контекста этой трансмиссии рассматривается как ключ к пониманию ментальных структур, которые являются результатом этой трансмиссии. Соответственно, начиная с середины 70-х гг. главной целью исследований Брунера становится стремление понять структуру раннего социального опыта детей и связь между им, их языком и их мышлением[2], «отношения между ментальным функционированием и культурным, историческим и институциональным окружениями, в котором оно имеет место, а также значения медитативных средств, которые формируют ментальное функционирование и действие»[3]. Как говорил Брунер, обсуждая понятие символических систем, которые формируют человеческое действие, — «они глубоко укоренены в культуре и языке»[4].

---

[1] *Richardson K.* Understanding Psychology, p. 96 – 97.

[2] *Bruner J.S.* In Search of Mind, NY, Harper & Row, 1983.

[3] *Wertsch J.V.* The need for action in sociocultural research. In: Wertsch, James V. (ed.). Sociocultural Studies of Mind. Cambridge University Press,1995.

[4] *Bruner J.* Acts of meaning. Cambridge MA: Harvard University Press, 1990, p. 11.

■ **Основной вклад Джерома Брунера в антропологию.** Подход Брунера — еще один из вариантов культурно-психологических подходов, в значительной мере опирающихся на когнитивную психологию и психологию развития в ее трактовке, опирающейся главным образом на Выготского и Лурия, учеником которого он был. Ввиду популярности ряда идей Брунера в современной культурной психологии этнопсихология должна принимать их во внимание и анализировать с целью извлечь позитивный материал для формирования своих теоретических основ.

Джеймс Верч: социокультурный подход как вариант культурной психологии

Понятие социокультурного подхода

Современные американские ученые полагают, что основателем социокультурного подхода в психологии является Лев Выготский, хотя сам Выготский термина «социокультурный» не использовал. Вместо этого он и его последователи обычно говорят о «социоисторическом» подходе. Известный культурный психолог Джеймс Верч пишет: «Я использую термин «социокультурный», когда хочу понять, как осуществляются ментальные действия в культурном, историческом, институциональном контексте. Более точно было бы говорить о социо-историческо-культуральном подходе, но такой термин, очевидно, слишком громоздок»[1]. Цель социокультурного подхода к сознанию, по мнению Джеймса Верча, заключается в том, чтобы объяснить, как человеческая деятельность обусловливается культурными, историческими и институциональными факторами. Ключ к такому объяснению — в понятии опосредованного действия как единицы анализа и представлении об агенте такого действия как о субъекте, пользующемся опосредующими средствами, т. е. принципиальным моментом является комплексное рассмотрение субъектов действий, самих действий и опосредующих средств (механизмов). Нет чисто культурного, или чисто исторического, или чисто инсти-

[1] *Wertsch J.V.* Voices of the Mind. Cambridge, Mass., Harvard Univ. Pr., 1991.

туционального контекста человеческой деятельности. Любой контекст имеет все три аспекта, три измерения[1]. Основная задача социокультурного подхода к сознанию — объяснить ментальные процессы и связи этих процессов с их культурным, историческим, институциональным контекстом. Вопросы эти следовало бы считать чисто психологическими, однако, за небольшим исключением, психология мало что может сказать о них, поскольку многие психологи рассматривают ментальные процессы как внеисторические и универсальные. Социокультурный же подход связан с культурной психологией, сформированной трудами М. Коула, Р. Шведера и других[2]. Джеймс Верч расссматривает культурную психологию в качестве предтечи социокультурного подхода[3], но с нашей точки зрения последний скорее является одной из разновидностей культурной психологии, достаточно разнообразной по применяющимся в ней подходам. Акцент на социокультурной ситуативности не означает, по мнению Верча, что универсалии отрицаются полностью. Они существуют и играют важную роль. Но универсалистский и социокультурный подходы фокусируются на различных феноменах и теоретических конструктах, поэтому представителям обоих подходов трудно говорить друг с другом.

В своем социокультурном подходе Джеймс Верч использует термин «голос», заимствованный им у М. Бахтина. Понятие «опосредованного действия», полагает он, зиждется на положении о тесной связи между социальными коммуникативными процессами и индивидуальными психологическими процессами, которые характеризуются диалогичностью: в произносимом субъектом высказывании нужно различать, по крайней мере, два «голоса».

Терминология Дж. Верча отличается еще одной особенностью: он пользуется термином «mind», а не «cognition», хотя последний более моден в кругу психологов. Он рассматривает «mind» как то, что, во-пер-

---

[1] Ibid., p. 119—120.

[2] *Shweder R. A.* Cultural psychology — What is it? In: J. W. Stigler, R.A. Shweder and Gilbert Herdt. (eds.) Cultural psychology: Essays on comparative human development, New York: Cambridge University Press, 1990.

[3] *Wertsch J.V., Del Río P.*

вых, социально распределено и, во-вторых, связано с понятием опосредования. Термин «mind» и ментальная акция соотносимы с большими группами людей, также как и с индивидами. Это не возврат к понятию коллективного сознания, а признание того факта, что ментальная активность (память, например) может быть социально распределена. Ментальная деятельность рассматривается как социальная и сопряженная с опосредующими средствами. Даже когда ментальные действия выполняются индивидом в совершенной изоляции, они в известном смысле социальны и почти всегда выполняются с помощью инструментов, таких как компьютер, язык или числовые системы.

Понятие действия в социокультурном подходе

Для социокультурного подхода близка формулировка «символического действия», выраженная в работе К. Бурка 60-х гг. Джеймс Верч в одной из своих статей останавливается на ней относительно подробно[1]. Бурк различает «действие», связанное с использованием символов в противоположность экстрасимволическим и несимволическими движениями в природе. «Не может быть никакого действия без движения — даже «символическое действие» чистого мышления требует соответствующих движений мозга. Однако может быть движение без действия: движения морских приливов, солнечного света и т. п. Действие не сводимо к движению: «сущность» или «значение» предложений не сводимо к его чисто физическому существованию как звуков в воздухе или знаков на странице, хотя материальные действия некоего рода являются необходимыми для продукции, трансмиссии и рецепции предложения»[2]. Бурк применяет анализ действия, который называет «драматическим». «Действие является драматическим, потому что оно включает конфликт, цель, рефлексию и выбор»[3]. Бурк описывает свое понятие драматического

[1] Ibid.

[2] *Burke K.* Language as symbolic action: Essays on life, literature and method. Berkeley: University of California Press, 1966, p. 53—54.

[3] *Burke K.* A grammar of motives. Berkeley: University of California Press, 1969, p. 10.

действия в качестве «драматической пентагмы», а именно: там, где есть *акт*, там должен быть *деятель*, там должна быть *сцена*, на которой деятель действует. Чтобы действовать на этой сцене действия, деятель должен использовать некоторые *средства* и иметь определенную *цель* (т. е., если деятель оступается и падает, то такое движение со стороны деятеля есть не акт, а инцидент)[1]. Целью введения этой пентагмы было указать комплекс элементов, которые существуют в динамическом напряжении или диалектическом противоречии. Исходя из этого взгляда, действие всегда открыто для интерпретации, потому что существуют неопределенности, которые возникают из диалектического взаимодействия элементов[2]. Принятие человеческого действия за единицу анализа для социокультурного подхода означает, что оно служит в качестве фундаментального объекта, который и должен быть интерпретирован.

Примат действия не является новым в философии или психологии. Достаточно вспомнить американский прагматизм. Понятия действия, субъектно-объектных взаимодействий фигурируют у Пиаже. Когнитивная наука известна ее интересом к схемам и моделям действия. Эти научные направления исходят из того, что невозможно понять ментальную деятельность, рассматривая изолированно индивида или его внешнее окружение. Есть действия и взаимодействия, а ментальная деятельность производна от них. Поэтому базисные аналитические категории — это как раз действия. Различается много типов действий. Дж. Верч останавливает свое внимание на анализе типологии действия Хабермаса.

Ю. Хабермас выделил ряд категорий действий, основанных на отношении между агентом действия (актором) и окружением[3]. Типы окружений, выделенные Хабермасом, сопряжены с теорией трех миров К.Поппера[4]. Поппер различал следующие три мира: мир физических объектов или физических состояний;

---

[1] Ibid., p. 445.
[2] Ibid., p. 3.
[3] *Habermas J.* The theory of communicative action. Vol. 1. Reason and the rationalization of society. Boston: Beacon Press, 1984.
[4] *Popper K.R.* Objective knowledge. Oxford: Clarendon Press, 1972.

мир состояний сознания или ментальных состояний; мир объективных содержаний мышления. Рассматривая отношения между актором и миром физических объектов, Хабермас замечает, что со времен Аристотеля понятие телеологического действия стояло в центре философской теории действия. Центральным моментом является выбор среди альтернативных действий. Актор достигает цели, избирая адекватные средства и используя их подходящим образом. Фокусом анализа при этом становится актор, вступающий во взаимодействия с объективным миром. Второй тип действий, по Хабермасу, замыкается на отношении актора с миром ментальных состояний. Здесь появляется понятие «драматургического действия», производное от введенного Эрвином Гофманом понятия «драматургической метафоры»[1]. Этим типом действий актор создает в своем окружении определенный образ себя, в большей или меньшей степени целенаправленно скрывая субъективность такого образа. Центральное понятие здесь — самопрезентация, исключающая спонтанное экспрессивное поведение[2]. Хабермас указывал, что существуют важные взаимосвязи драматургических и телеологических действий. Актор постоянно выполняет действия, названные Гофманом «манипулирование произведенным впечатлением», преследующим стратегические цели[3]. Третий тип действий назван Хабермасом нормативно управляемыми действиями и связан с действиями членов социальной группы, ориентирующей свое поведение на общие ценности. Нормы выражают достигнутые социальной группой соглашения. Все члены группы, уважающие существующие нормы, ожидают друг от друга определенных действий. Центральное понятие здесь — подчинение норме[4]. В дополнение к вышеназванным типам действий Хабермас предложил четвертый тип: коммуникативное действие, относящееся к взаимодействию, по крайней мере, двух субъектов, установивших меж-

---

[1] *Goffman E.* The presentation of self in everyday life. Garden City, New York: Doubleday Anchor, 1959.

[2] *Habermas J.* The theory of communicative action. Vol. 1. Reason and the rationalization of society. Boston: Beacon Press, 1984, p. 9

[3] Ibid., p. 91.

[4] Ibid., p. 85.

персональные отношения (вербальным и невербальным способом). Акторы стремятся достичь понимания ситуации и планов действий, чтобы скоординировать свои действия путем согласия. Здесь центральное понятие — интерпретация[1]. В противовес первым трем типам действий, каждый из которых замыкается на один из трех предложенных Поппером миров, коммуникативное действие одновременно замыкается на все три. Оно рассматривается в соответствии с критерием достижения взаимопонимания.

Контекст действия, считает Верч, может быть определен как состоящий из трех миров, рассматриваемых Хабермасом. Но эти миры являются формальными, они составлены из представлений. Для Хабермаса конструирование этих трех миров связано с «рационализацией» субъективного «реального мира», который является результатом *коммуникативной действенной* характеристики всего человеческого общества. Производство значимых действий в действительности требует «понимания» между всеми участниками взаимодействия в том, что из себя представляет ситуация, в которой им предстоит действовать. Человеческий язык является тем минимальным фундаментом, на основе которого событие трансформируется в значимое действие. В терминологии Выготского именно в конструировании этих «оговариваемых условий» сливаются процессы представления и коммуникации, которые конституируют человека. По терминологии Хабермаса, в самом этом социальном взаимодействии составляются формальные координаты объективного, социального и субъективного миров относительно внутренних границ, в которых может распространяться человеческая *рационализация*[2].

Социокультуральный подход связан, по Верчу, с тем типом действий, который близок телеологическим действиям Хабермаса. Следуя теории деятельности Леонтьева, Верч назвал этот тип действий целеориентированными действиями. Человеческие действия используют опосредующие средства, такие как инст-

---

[1] Ibid., p. 86.

[2] *Bronckart J.-P.* Theories of action, speech, natural language, and discourse. In: Wertsch, James V. (ed.). Sociocultural Studies of Mind. Cambridge University Press,1995, p. 79—80.

рументы, язык, и эти средства оформляют действия определенным образом. Действия и опосредующие средства связаны между собой настолько фундаментально, что уместнее говорить об индивидах, действующих при помощи опосредующих средств, чем просто об индивидах.

Понятие посредничества в социокультурном подходе

Посредничество, полагает Верч, является активным процессом. Хотя культурные орудия или артефакты, включенные в посредничество, определенно играют существенную роль в *формировании* действия, они не *детерминируют, не обусловливают* действие некоторым статическим, механистическим способом. Они могут оказывать воздействие только тогда, когда их *используют* индивиды. Изучение посредничества и медитативного действия не сосредоточивается единственно только на культурных орудиях. Посредничество лучше всего выражает мысль о *процессе*, включающем потенциальные культурные орудия для формирования действия, с одной стороны, и уникальное использование этих орудий, — с другой[1].

«Раз посредничество — это активный процесс, то введение в него нового культурного средства неизбежно трансформирует его. Медиативные средства, такие как язык и технические средства, не просто совершенствуют формы действия, которые имели бы место иным способом. Будучи включенными в процесс поведения, психологическое орудие изменяет весь поток и структуру ментальных функций. Оно делает это посредством детерминирования структуры нового инструментального акта, так же как техническое орудие изменяет процесс естественной адаптации, детерминируя форму рабочих операций. Но при этом, даже если новое культурное орудие освобождает нас от некоторых существовавших прежде ограничений, оно вводит новые, свои собственные. Культурные орудия обычно появляются не по причинам облегчения деятельности, а в ответ на множество запросов, обычно не имеющих отношения к данной

[1] *Wertsch J.V., Del Rio P.*, p. 22—23.

форме ментального функционирования. Эти средства инкорпорируются в действие самыми неожиданными способами. Действие и медиативные средства, которые оно использует, существуют в реальном мире в сложных культурных, институциональных и исторических окружениях, и эти окружения неизбежно формируют культурные орудия, которые требуются для осуществления действия. Например, в исследовании Коула мы видим, что различные формы посредничества являются характеристикой различных институциональных контекстов»[1]. В этих пунктах состоит суть концепции посредничества Дж. Верча и его социокультурного подхода.

- **Основной вклад Джеймса Верча в антропологию.** Социокультурный подход Дж. Верча не связан непосредственно с психологической антропологией, но он составляет элемент того контекста, внутри которого она существует. В этом отношении нам интересны все версии культурной психологии.

Б. Рогофф: понятие межсубъективности

Становление личности

По мнению Б. Рогофф, социокультурный подход, тесно связанный с культурной психологией, должен изучать одновременно личностные, межличностные и групповые процессы. Она писала: «Без понимания таких взаимоконституирующих процессов социокультурный подход уподобляется множеству других подходов, которые изучают только часть проблемы. Недостаточно изучать взаимосвязи индивидуального развития и социальной интеракции без рассматривания культурной деятельности, в которой совершаются личные и межличностные действия. Иначе у нас получится, что развитие имеет место в одном плоскости и не имеет места в другой — например, что дети развиваются, а их культурные группы нет, или же что ребенок влияет на родителей, а родители на ребенка — нет;

[1] Ibid., p. 24 – 25.

или индивид влияет на культуру, а культура на индивида — нет»[1].

Главный интерес Рогофф сосредоточен на изучении становления личности в социокультурном процессе, в частности, как ребенок «присваивает информацию» и способы мышления во взаимоотношении с родителями, другими взрослыми, более способными сверстниками, в частности, в процессе «управляемого участия» в культурных сценариях, а затем в процессе сознательного «ученичества». Все эти процессы, в качестве процессов, где индивид влияет на свое окружение, а это окружение, будь то другие индивиды или культурное окружение в целом, — на данного индивида, по мнению Рогофф, должны стать объектом социокультурного исследования. При этом Рогофф стремится изучать феномены, которые она называет «межментальными», которые определяют, равно как и определяемы «внутрименальными процессами». Так Рогофф создает конструкт «межсубъективности»[2], отличающийся некоторыми нюансами от одноименного теоретического конструкта Дж. Верча, который использует его при анализе усвоения социальных форм действия посредством семиотических конструкций, и К. Треварфен и Дж. Тадж, концепций которых мы коснемся ниже. Что касается медиативных средств — темы столь популярной в культурной психологии, и особенно в социокультурном подходе, то Рогофф использует это понятия, прежде всего когда говорит об «управляемом участии», подчеркивая, что используемые в процессе «управляемого участия» медиативные средства не создаются как-то специфически, чтобы содействовать процессу. Скорее, культурные орудия выбираются или даже диктуются другими социокультурными силами, и любая польза, которую они могут принести «управляемому участию», является более или менее случайной и неожиданной.

---

[1] *Altman I., Rogoff B.* Word View in Psychology: Trait, Interaction, Organismic, and Transactional Perspective. In: D. Stokols and Altman I. (eds.) Handbook of Environmental Psychology. N.Y.: Wiley, 1987, V. 1, p. 378.

[2] *Rogoff B.* Apprenticeship in thinking: Cognitive development in social context. New York: Oxford University Press, 1990.

Понятие межсубъективности

В концепции Рогофф, как и в концепции Дж. Верча, внимание сосредоточивается на формах целенаправленного действия, в результате которых происходит конструирование социального субъекта. В основе ее концепции лежит предположение, что социализация в значительной степени является методом овладения формами целенаправленного действия, считающегося свойственным социокультурному окружению, всем участвующим в нем членам, и ребенку предлагается активно участвовать в целенаправленных действиях. Таким образом новый член общества достигает взаимопонимания с другими, «симметричного диалога», который и является выражением межсубъективности. Межсубъективность следует понимать как поле равномерного взаимопонимания, где существует общее представление о культурных значениях и где диалог строится из реплик, опирающихся на это общее культурное знание. «Дисгармоничные» эпизоды в этом случае рассматриваются по сути как неудавшиеся попытки достичь межсубъективности.

Анализируя процессы «управляемого участия между детьми и взрослыми», Рогофф смотрит на межсубъективность — общее понимание, основанное на общем фокусе внимания и некоторых общих предположениях — как на центральное понятие, поскольку коммуникация между партнерами предполагает межсубъективность. Все составляющие коммуникации — результат, цель, взаимовлияние, условия, обстоятельство, свойство участников, их способности, — охватываются понятием межсубъективность. По сути Рогофф рассматривает межсубъективность как предзаданное или *предсуществующее условие* для коммуникации и общего мышления, которое способствует индивидуальному присвоению. «По своей природе коммуникация *предполагает* межсубъективность»[1]. «Взаимопонимание, которое *достигается* между людьми в коммуникации, называется межсубъективностью»[2]. Так как межсубъективность понимается как

[1] Ibid., p. 73.
[2] Ibid., p. 67.

общее или взаимное понимание, эта «общность-взаимность» предполагает коммуникацию, создает коммуникацию, направлена на коммуникацию и достигается коммуникацией. При этом в своих работах, касающихся проблем обучения и мыслительного процесса в различных культурных окружениях, Рогофф говорит о разнообразных формах выражения и достижения межсубъективности, зависящих от бесчисленных возможностей коммуникативных столкновений. Так, социализационная практика в некоторых незападных культурах значительно меньше опирается на вербальную коммуникацию, чем это обычно бывает в западных странах[1].

Следует отметить, существует двойственность относительно теоретического статуса межсубъективности. Когда она признается как предполагаемая, она носит характер предусловия; когда она признается как нечто достигаемое или как обстоятельство, она носит характер события. Использование термина может подразумевать одно или другое, или оба эти аспекта вместе. Встает вопрос, является ли термин «межсубъективность» синонимом термина «социальный» или относится к специфическим примерам социального функционирования? На него Б. Рогофф не дает прямого ответа. Является ли гармония сущностью межсубъективности? В теории Рогофф — да. Но это тезис оспаривается, как мы увидим ниже, другими исследователями, и их аргументы более убедительны, чем аргументы Рогофф. По сути, исследовательница создала абстракцию, идеальное поле коммуникации — и в этом ее вклад в науку. Более социологический и психологический, менее абстрактный взгляд практически априорно предполагает, что межсубъективность является противоречивым и даже конфликтогенным феноменом. Но следует подчеркнуть, что внутренняя противоречивость межсубъективности лежит вне интересов Рогофф, — ее задача состоит в том, чтобы очертить коммуникационное поле, в котором развертываются культурные события, социализация подрастающих членов социальной группы. И в этом смысле противоречия внутри поля межсубъективности (нали-

[1] Ibid.

чие которых никто не может отрицать) являются дисфункцией. Если же эти конфликты в целом функциональны для культурной общности в целом и для процессов социализации в частности, они должны иметь отдельное название и рассматриваться как отдельный феномен. В действительности, существуют аргументы для распространения социальной интеракции или межрегуляции до охвата примеров разногласий, конфликтов, неправильного понимания и активного неучастия. «Нам кажется, — пишет Верч, — что концепция гармоничного-дисгармоничного будет включать не столько добавление к концепции межсубъективности, сколько модифицировать данную концептуализацию межсубъективности»[1]. Это происходит неминуемо, если исследователь обращается к эмпирическим ситуациям и процессам, но само по себе не отменяет более абстрактные категории, среди которых находится в данном случае межсубъективность.

Другое употребление термина «межсубъективность», близкое к Рогофф, мы встречаем у К. Треварфена[2], в его исследованиях ранних отношений между матерью и ребенком, когда он говорит о *врожденной межсубъективности*. Он утверждает, что дети рождаются со способностью к коммуникации, которая развивается вскоре в «формы чувствительности и выражения, которые приводят к «актам значения», ориентированным на других людей»[3]. Родившийся младенец обладает, таким образом, способностью активно искать ответа, поддержки и понимания. Треварфен определяет межсубъективность как одновременно распознание значений и контроль над совместными интенциями и соединение моделей познания. С таким пониманием межсубъективности Б. Рогофф солидаризируется. В этой перспективе межсубъективность является специфическим *свойством* человеческих существ. О межсубъективности говорил и Тадж, исследовавший когнитивное разви-

[1] *Wertsch J.V.* Voices of the Mind., p. 172.

[2] *Trevarthen C.* Communication and cooperation in early infancy: A description of primary intersubjectivity. In: M. Bullowa (ed.), Before speech. Cambridge University Press, 1979.

[3] *Trevarthen C., Logotheti C.* First symbols and the nature of human knowledge. Symbolism et connaisssance. Geneva: Cahiers №. 8, 1987, p. 66.

тие и анализировавший воздействие одного партнера на мышление другого партнера. Тадж утверждал, что его «употребление термина «межсубъективность» основывается на том взгляде, что индивиды подходят к задаче, проблеме или беседе со своими собственными субъективными способами осмысления ее. Если они далее обсуждают свои различные точки зрения, то может быть достигнуто общее понимание. Другими словами, в процессе коммуникации участники приходят к некоторому взаимному согласию или межсубъективному пониманию»[1]. Согласно Таджу, если имеет место уже существующая «межсубъективность» или общее понимание культурных паттернов, то мало вероятно, что изменение в мышлении произойдет в диадической коммуникации. Уже существующая межсубъективность является результатом предыдущих интеракций. С другой стороны, различия в перспективах мышления и уровнях компетенции приводят к когнитивным изменениям, хотя эти изменения необязательно означают улучшение, а могут означать и отклонение в развитии.

Следует упомянуть и концептуализирование Р. Ромметвайт о межсубъективности применительно к вербальной коммуникации, которое основывалось прежде всего на предположении, что язык является «вполне и подлинно социальным феноменом» и что собеседники в диалоге достигают «состояния межсубъективности» так как они имеют один и тот же фокус внимания. Кроме того, собеседники в диалоговой интеракции могут достигать «общей социальной реальности» если кроме фокусирования на одинаковом объекте или теме они принимают одну и ту же точку зрения касательно этого объекта или темы. «Состояния межсубъективности» достигаются в состоящем из двух элементов коммуникативном движении, зависящем от «предпочтения говорящего» и «обязательства слушателя», которые ставят вопрос о симметричном и асимметричном отношениях, признавая, что симметрия существует только если суще-

[1] *Tudge J.* Processes and consequences of peer collaboration: A Vygotskian analysis. Child Development, 63, 1992, p. 1365. Tudge, J. Processes and consequences of peer collaboration: A Vygotskian analysis. Child Development, 63, 1992, p 1365.

ствует «неограниченный взаимообмен диалоговыми ролями», т. е. регулирование ролей говорящего и слушающего[1]. Он подчеркивал смутность, двойственность и несовершенство обычного языка, что делает средства коммуникации гибкими и изменчивыми, делая возможной интерпретацию и переговоры. Реальность, будучи сложной и многогранной, имеет множество значений — что делает каждого собеседника возможным «обитателем множества миров» в разнообразии перспектив. Однако множественность значений и несовершенство знания ведет к преодолению различных «частных миров» в коммуникативных столкновениях. Коммуникация, далее, «создает то, что мы можем назвать «состояниями межсубъективности». Каждое коммуникативное столкновение конституирует уникальное и загадочное «положение вещей» из-за множественности значений[1]. Таким образом, межсубъективность становится условием или основной характеристикой человеческой коммуникации, обозначая для собеседников «взаимную веру в общий опытный мир». Это позволяет Ромметвайт утверждать, что «межсубъективность, чтобы быть достигнутой, должна в некотором смысле восприниматься как нечто само собой разумеющееся. Этот полупарадокс в действительности можно рассматривать как основной прагматический постулат человеческого рассуждения»[2]. В тоже самое время межсубъективность относится к *молчаливому соглашению* между собеседниками, а также к *обстоятельствам* — пространству встреч, времени для соглашения — «диалогического состояния». Эта постановка вопроса оказала известное влияние на Дж. Верча в его формулировке социокультурного подхода. Верч заимствует свой анализ межпсихологического и внутрипсихологического функционирования из генетического закона культурного развития Выготского, а также опирается на рассуждения на рассуждения Ромметвайт о вербальной интеракции.

---

[1] *Rommetveit R.* On the architecture of intersubjectivity. In: R. Rommetveit & R.M. Blakar (eds.), Studies of language, thought and verbal communication. London: Academic, 1979, p. 168–169.

[2] *Rommetveit R.* Language acquisition as increasing linguistic structuring of experience and symbolic behavior control. In: J. V. Wertsch (ed.), Culture, communication and cognition. Cambridge Uinversity Press, 1985.

■ **Основной вклад Б. Рогофф в антропологию.** Понятие межсубъективности может быть плодотворно использовано в антропологии, однако нуждается для этого в дополнительном глубоком творческом осмыслении. Пока же мы рассматриваем это понятие, равно как и близкие к нему, как кирпичики, которые в принципе в дальнейшем могут быть использованы для построения полноценной законченной теории психологической антропологии.

■ Энн Смолка: конструирование субъекта

Межментальные и внутриментальные процессы

Основная проблема, которую рассматривает представительница социокультурного подхода Энн Смолка: как создается посредством социальных процессов «субъект»? Как «межментальные» (межсубъективные) процессы способствуют развитию «внутриментальных» (внутрисубъективных) процессов? Как формируется индивидуальное сознание и конституируется отдельный субъект? Хотя роль социальной реальности в формировании отдельного субъекта является широко распространенной (и очевидной) идеей, возникают противоречия, когда речь идет о концептуализации этой роли и генезисе индивидуальных процессов. Неясно, следует ли рассматривать как первичное внутрииндивидуальное или межиндивидуальное функционирование[1].

Смолка останавливает свое внимание на концепции межсубъективности, которую разрабатывали Б. Рогофф[2], Ромметвайт[3], Дж. Верч[4], Дж. Тадж[5] и К. Треварфен[6]. В основе их теорий лежит предполо-

---

[1] *Smolka A.L.B., De Goes M.C.R., Pino A.* The constitution of the subject: a persistent question. In: Wertsch J.V. (ed.). Sociocultural Studies of Mind. Cambridge University Press, 1995, p. 165—166.

[2] *Rogoff B.* Apprenticeship in thinking.

[3] *Rommetveit R.* Language acquisition as increasing linguistic structuring of experience and symbolic behavior control. In: J. V. Wertsch (ed.), Culture, communication and cognition. Cambridge Uinversity Press, 1985.

[4] *Wertsch J. V.* Language acquisition as linguistic structuring of experience and symbolic behavior control. In: J. V. Wertsch (ed.), Culture, communication, and cognition: Vygotskian perspective. Cambridge University Press, 1985.

[5] *Tudge J.* Processes and consequences of peer collaboration, 1992.

[6] *Threvarthen C., Logotheti C.* First symbols and the and the nature of human knowledge.

жение, что социализация в значительной степени является методом овладения формами целенаправленного действия, считающегося свойственным социокультурному окружению, т. е. формами действия, при которых достигается наиболее эффективный и рациональный результат. При этом необходимо активное участие самого социализирующегося субъекта. Межсубъективность предполагает «взаимопонимание» и «симметричный диалог»[1]. Интерпретации межсубъективности были проведены Верчем при анализе движения, касающегося усвоения социальных форм действия посредством семиотических конструкций. Верч использует понятие «определения ситуации» — «способ, которым представляются или определяются объекты или события в данной ситуации» — для описания и характеристики не только состояний, но и развивающихся уровней межсубъективности. Межсубъективность существует, когда собеседники разделяют общие аспекты их «определений ситуации»[2].

Межсубъективность и полифоничность

В отличие от перечисленных авторов, Энн Смолка отрицает, что гармония является сущностью межсубъективности, и полагает, что такие формы социальной интеракции, как «оппозиция идей, противодействие коммуникации и другие дисгармоничные эпизоды», встречаются часто и не должны рассматриваться просто как неудавшиеся попытки достичь межсубъективности. Она рассматривает интеракцию, которая не соответствует обычному понятию межсубъективности, как повсеместную и играющую существенную роль в формировании субъекта. В структуре человеческих отношений мы не можем всегда находить идеальную и желаемую «симметрию» и «гармонию». Конечно, мы можем видеть одновременные, даже *взаимные* процессы, посредством которых субъекты конституируются

[1] *Wertsch J.V., Del Rio P.*, p. 15.

[2] *Wertsch J.V.* Language acquisition as linguistic structuring of experience and symbolic behavior control. In: J.V. Wertsch (ed.), Culture, communication, and cognition: Vygotskian perspective. Cambridge University Press, 1985.

в отношении к некоторым определенным и принятым социальным позициям. Эта взаимность, однако, не имеет того же самого гармоничного значения как «обоюдность», которая пропитывается понятием межсубъективности. Процесс формирования индивидуального сознания или конституции субъекта протекает не только «межсубъективно», но также диалектически в «межпсихологическом функционировании». А потому и основное понятие действия, фигурирующее в социокультурных исследованиях, должно быть шире понятия телеологического действия. Человеческие рассуждения, разрешения людьми своих проблем более естественно концептуализируются в терминах фундаментальных оппозиций, риторического столкновения или «полифонического согласия», чем в терминах гармонической межсубъективности и присвоения стратегий, уже существующих в социокультурном окружении. Это утверждение соответствует идеям Бахтина и некоторым утверждениям Выготского, сделанным в его эстетических анализах, но при этом оно противоречит предположению об эволюционирующей, универсальной рациональности, которая проходит практически сквозь все труды Выготского и его последователя Леонтьева. Не следует отрицать важность, или даже центральное местоположение, рационального и телеологического действия. Однако к нему человеческое действие не сводится[1].

«В структуре человеческих отношений мы не можем всегда находить идеальную и желаемую «симметрию» и «гармонию». Конечно, мы можем идентифицировать одновременные, даже *взаимные* процессы, посредством которых субъекты конституируются в отношении к некоторым определенным и принятым социальным позициям. Эта взаимность, однако, не имеет того же самого гармоничного значения как «обоюдность», которая пропитывает понятие межсубъективности. Процесс формирования индивидуального сознания или конституции субъекта протекает не только «межсубъективно», но также «диалектически в межпсихологическом функционировании». А раз так, то понятие действия, фигурирующее в со-

[1] Ibid., p. 16—17.

циокультурных исследованиях, должно быть распространено за пределы понятия телеологического действия. Это несомненно, считает Смолка, как в отношении формирование субъекта, так и во множестве других случаев.

Формирование идентичности

Как полагает Энн Смолка, «существует первоначальное символическое отношение ребенка с «другим» (матерью). Опыт выполнения взаимных ролей делает возможным появление «я» и «другого» как различных индивидуальностей, которые, с одной стороны, дополняют друг друга — один не может существовать без другого, с другой — антагонистичны — чтобы индивидуальность могла существовать, должна быть оппозиция «другому». Эти диалектические движения в процессе слияния-дифференциации характерны для процесса имитации: пытаясь быть похожим на модель, ребенок отличает себя от другого. Нужды ребенка могут быть удовлетворены «другим», который завершает, компенсирует и интерпретирует действия ребенка. В этих рамках «другой» рассматривается как «перцептуальный партнер Я». Однако это партнерство не состоит в гармоничном соединении. Формирование идентичности представляется как сложный процесс, посредством которого ребенок начинает ставить себя как индивида в оппозицию с другими; формирование Я включает в себя утверждение идентичности и исключение другого из этой идентичности. Это чередование притяжения и оппозиции с «другим» развивающее индивидуальное сознание, может быть интерпретировано как *драма*. Здесь Энн Смолка обращается к идеям Бахтина, который интересовался конституирующим, диалогическим и диалектическим характером отношений Я—Ты, подчеркивая, что сознание начинает действовать, только когда индивиды начинают участвовать в текстуре человеческой коммуникации. В своих самых последних работах Бахтин утверждает, что как человеческое тело первоначально формируется во чреве матери, так индивидуальное сознание пробуждается, включаясь в сознание «другого». *Диалогический* принцип Бахтина неразрывно связан с принци-

пом изменения и дает отношениям Я—Ты новый статус. Слова первоначально являются словами других, и это, прежде всего слова матери. Постепенно эти «чужие слова» изменяются диалогически, становясь «собственными чужими словами» кого-то до тех пор, пока они не трансформируются в «чьи-то слова личности», которые снова вступают в диалог с другими словами, другими голосами и т. д. Именно в стержне диалогического движения индивиды становятся *субъектами*, конфигурируясь *другим, словом*»[1].

Однако, с точки зрения Энн Смолки, социогенетические перспективы оставляют вопрос формирования индивидуального сознания неразрешенным, в подходах же, связанных с межсубъективностью, он и вовсе исчезает. С ее точки зрения, не может быть простой временной последовательности в формировании межпсихологической и внутрипсихологической реальности. Знак появляется в межиндивидуальных отношениях, опосредуя столкновения субъекта с другими, в то же самое время трансформируя его ментальное функционирование. В качестве «привилегированного» знака слово конституирует социальные и индивидуальные процессы. Однако слово развивается в своих значениях, включая множество смыслов. Эта множественность смыслов и значений характеризует полисемическую природу знака. Понятие полисемии, подразумевая конституирующее разнообразие, имеет важное значение для анализа слов, произносимых индивидами в диалогах. Конечно, категория *другого* и категория *знака/слова*, как их понимал Бахтин, описывая драматическую социальную текстуру, *локус* конституирования субъекта. Понятие индивидуального сознания, конфигурируемого другими и в отношениях с другими, состоящими из многих «голосов» или слов других, делает возможной для индивида уникальную артикуляцию таких голосов. Субъект, содержащий в себе множество голосов, говорит своим собственным голосом в «хоре», в полифоническом негармоническом «концерте», характеризующимся как синхронными, так и различными конфликтующими и диссонирующими голосами. Полисемия знака, полифония

[1] Ibid., p. 181—182.

голосов и конфликтов, встреч Я—другой конституирует *драму* человеческих отношений[1].

Все эти наблюдения можно рассматривать как иллюстрацию к концепции Энн Смолки о формирования социального субъекта.

■ **Основной вклад Энн Смолки в антропологию.** Становление социального субъекта — еще одна тема, важная для психологической антропологии, но слабо в ней разработанная. Поэтому она не может не привлечь нашего особого внимания.

■ Эдвин Хатчинс: связь между когницией и социокультурным окружением

Своей основной задачей Эдвин Хатчинс видит интеграцию внутренней и внешней концепции культуры и предлагает способ осмысления тесной трехсторонней связи между культурой, познанием и миром. Культуру, по Хатчинсу, следует понимать как процесс, а не как «какое бы то ни было собрание объектов, осязаемых и абстрактных. Культура — это процесс, и все «вещи», которые упоминаются в многочисленных определениях культуры, это то, что остается от этого процесса. Культура — это адаптивный процесс, аккумулирующий частичные решения часто встречающихся проблем. Культура — это также процесс человеческого познания, протекающий внутри человеческой психики, но опирающийся на материальные и идеальные артефакты, которые лежат вне ее пределов. Это процесс, в котором участвуют наши повседневные культурные практики, интрапсихические и экстрапсихические одновременно»[2].

Хатчинс обращается к когнитивной антропологии, которая, по его мнению, должна составлять систему концептов, представляющих собой содержание культурного познания. Наиболее естественным способом, которым культура включается в поле зрения когнитивной науки, является понятие артефакта. Артефакт является одновременно и материальным, и иде-

[1] Ibid., p. 182–183.

[2] *Hutchins E.* Cognition in the World. Cambridge (Mass.): MIT Press, 1995, p. 356.

альным (концептуальным). Артефакты — материальные объекты, поскольку они создаются в процессе целенаправленной человеческой деятельности. Но они также и идеальные объекты, потому что их материальная форма формируется в процессе участия в предшествующем взаимодействии сознания с внешнем миром и поскольку они продолжают участвовать в этом взаимодействии в настоящем в качестве опосредующего звена. В этой роли выступают артефакты особого рода — культурные модели, схемы, сценарии. При этом культура так же рассматривалась как часть окружающей среды. Но культура кроме всего прочего организует само наше познание. Посредством культурно организованного познания мы получаем информацию о внешнем мире. Когниция может быть описана как взаимодействие между нашим сознанием и внешним миром, в котором наша мысль может проникать в любую его точку. Это еще не означает, что человеческое мышление всегда «артефактно». Человеческое мышление может отражать «естественно протекающее поведение», т. е. поведение, не опосредованное культурой. Приобретение культуры и приобретение мышления — части единого процесса.

В этом смысле для Хатчинса особенно важна работа Роя Д'Андрада о культурных моделях как когнитивных схемах, с помощью которых и рассматривается внешняя среда, имеющая физическую и социальную составляющую. Разрабатывая эту идею, Э. Хатчинс предложил идею «распределенной когниции»[1], идею, на которую следует обратить особое внимание, потому что с ее помощью проговаривается и проясняется тот подход в когнитивной науке, в котором культура играет центральную роль.

Суть этого понятия состоит в следующем. Согласно Э. Хатчинсу, когниция является процессом распространения структур познания (когнитивных схем) повсюду внутри сложных динамических функциональных систем. Понятие «функциональной системы» Хатчинс сформулировал на основе исследований пилотов самолетов. Рассматривая индивидов, артефакты и задачи как независимые целостности, Хатчинс пришел к выво-

[1] Ibid.

ду, что процесс человеческого мышления влечет за собой появления субсистем, которые находятся в координации друг с другом и которые заставляют вышеперечисленные независимые системы взаимодействовать. Эти базовые процессы когниции организованы различным образом для различных задач, но в любом случае, поскольку они инициируют и направляют человеческую деятельность, содержат в самих себе и мотивационные составляющие. Важно здесь то, что каждая система, которая становится объектом мышления индивида в ходе решения им своих конкретных проблем, находится вне границ индивида. Однако в процессе мышления она вступает с индивидом в динамические отношения, результатом которых может стать трансформация как внешнего объекта, который становится объектом деятельности индивида, так и содержания мышления индивида как субъекта деятельности (корректирование когнитивной схемы). Такое динамическое взаимодействие Хатчинс называет координацией систем и говорит о «комплексе систем» и о «динамике координации систем». Различные функциональные системы, направленные на выполнение различных задач (включающие людей, артефакты и культурно-когнитивные схемы или сценарии), в свою очередь взаимодействуют и координируются с «символическими системами», внешними для человека, однако активно на него влияющими. Изменение символических ресурсов может привести к реконфигурации мышления. Когнитивные артефакты всегда воплощены в широких социокультурных системах, которые организуют практику, в которой эти артефакты используются, и одновременно являются механизмами обработки информации.

Познания о процессах трансформации социокультурных систем во времени жизненно необходимо для антрополога, поскольку без этого он не может понять, как артефакты внедряются в процесс человеческого мышления. В данном случае бесполезно фокусироваться на самих по себе артефактах. Скорее необходим анализ способа, посредством которого объект-активность и ее контекст развиваются как часть единого процесса изменений.

Таким образом, Хатчинс устанавливает связь между культурной когницией, когнитивным артефактом,

задачами, стоящими перед человеком, и самым широким социокультурным окружением. Культурная когниция оказывается связующим звеном между всеми этими динамическими системами, охватывает их все, распределяясь между ними в виде конкретных когнитивных схем и сценариев.

Э. Хатчинс утверждает, что акультурная когнитивная наука заблуждается, «неверно оценивая свойства социокультурной системы для свойств индивида»[1]. Когнитивная же наука, которая включает артефактное опосредование в культурный контекст в качестве своей фундаментальной составляющей, добивается прекрасного взаимодействия с современными исследованиями, целью которых является понимания человеческое мышление как активного агента, воплощающегося в окружающей среде, которая, в свою очередь, тоже активна[2].

■ **Основной вклад Эдвина Хатчинса в антропологию.** Подход Эдвина Хатчинса важен для антропологии, поскольку может быть интегрирован в нее, если когнитивные артефакты трактовать как культурные константы, а распределенную когницию — как систему культурных констант. Расширяющееся понятие артефактов дает нам право на такую интерпретацию теории Хатчинса. Проблема когнитивных артефактов по всей вероятности в самое ближайшее время станет одним из стержневых концептов психологической антропологии.

Эрнст Бош: культура как поле действия

Понятие культуры

Как полагает Эрнст Бош, «культура есть поле действия, содержание которого покрывает как объекты, произведенные и используемые человеческими существами, так и институты, идеи и мифы. Будучи полем действия, культура предоставляет возможности действия и, кроме того, определяет условия для действия; она обозначает цели, которые могут быть достигнуты определенными средствами, устанавливает границы

[1] Ibid., p. 366.
[2] *Cole M.* Culture and Cognitive Science.

для правильного, возможного, а также отклоняющегося поведения. Отношение между различным материалом, а также «идееформирующими» (ideational) содержаниями культурного поля действия является системным; трансформации в одной части системы могут иметь отклик в любой другой части. Как поле действия культура не только включает и контролирует действие, но также постоянно трансформируется им; поэтому культура является как процессом, так и структурой»[1].

«Мир, в котором мы живем, не является идентичным с био-географическим окружением. Мир, в котором мы живем, является *центрированным;* обычно наш дом конституирует центр. Летний курорт, на котором мы временно проживаем, становится «временным центром», и наш мир может содержать значительное число таких временных центров. Это указывает на то, что наш мир имеет *активную структуру:* его различные «места» структурированы через действия, которые мы обычно совершаем; они связаны один с другим посредством «психологических дистанций», и вместе они формируют нечто вроде сети, которая производит свои значения от взаимосвязанных действий индивида»[2]. Эту сеть Бош называет *пространством действия* индивида, она конституирует часть *индивидуального поля действия.*

Очевидно, что пространства действия различных индивидов не являются идентичными. Пространства действия частично перекрываются, но не совпадают. Ведь они структурируются нашими прошлыми, настоящими и проектируемыми действиями.

Мы можем рассматривать нечто вроде сложного *коллективного пространства действия,* конституирующего *комбинацию индивидуальных пространств действия.* Однако соотношения между индивидуальным и коллективным пространствами действия явля-

---

[1] *Boesch E.E.* Symbolic Action Theory and Cultural Psychology. Berlin, Heidelberg, N.Y., L., Paris, Tokyo, Hongkong, Barselona, Budapest: Springel-Verlag, 1991, p. 29.

[2] *Boesch E.E.* Raum und Zeit als Valenzsysteme. In: H. Hilmann & F. Vonessen (Eds.), Dialektik und Dynamik der Person. Kln: Kiepenheuer & Witsch, 1963; *Tuan, Yi-Fu.* Space and place. The perspective of experience. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977.

ются непростым. «Действительно, я не могу создавать свое пространство действия без координации его с пространствами других. Так, коллективное пространство действия не является добавлением к индивидуальным, но динамической комбинацией, и индивидуальное пространство действия является не просто произведенным от собственного опыта действия, но от опыта взаимодействия. Пространство действия является, таким образом, объективным пространством, наполненным значениями и распределенным согласно им. Эти «значения», фактически, добавляют непространственное измерение к нашему окружению. Пространственные содержания могут быть у дома, чье значение — скрывать частную жизнь, у церкви, чье значение — Богопочитание, у школы, чье значение — учить, у зернового поля, чье значение — предоставлять пищу. И для индивида такие значения могут стать гораздо более идиосинкразическими: дом, в котором он боится темного подвала, церковь, где он ищет утешения, школа, которую он ненавидит... Таким образом, мы вынуждены сказать, что «пространство действия» включает в себя те пространственные области, которые мы используем для действий, цели которых выходят за пределы пространства. Эти непространственные возможности, ограничения и условия действия касаются нашего тела, наших социальных отношений, нашей работы и нашего наслаждения, наших обязанностей и свобод, наших духовных потребностей. Так, пространство действия является своего рода «хранилищем» для структур действия, которые в целом являются способными к восприятию и формированию идей. Действительно, хотя выращивание дерева имеет место в пространстве, мои ожидания относительно сбора яблок через пять лет являются, очевидно, ментальным представлением, и то же имеет место в отношении других непространственных значений, связанных с материальными конфигурациями моего окружения. Именно эта совокупность, пространство действия, включая цели действия, условия и ограничения непространственного рода, создает индивидуальное *поле* действия. По аналогии с тем, что уже было сказано об индивидуальном и коллективном пространстве действия, мы можем теперь рассматривать комбинацию ин-

дивидуальных полей действия как формирующих коллективное поле»[1].

«Жизненное пространство» («*Lebensraum*») Курта Левина, считает Эрнст Бош, тесно связано с «полем действия»; оно обозначает «личность и психологическое окружение, поскольку и как оно существует для личности»[2]. Различие между «личностью» и «психологическим окружением» в определенном контексте полезно, — считает Бош. «Для настоящих целей, однако, я предпочитаю термин «поле действия», так как действие всегда означает одновременно деятеля и ситуацию и также принимает в расчет тот факт, что «психологическое окружение» необходимо изменяется согласно выполняемому действию — или, по терминологии Левина, что психологическое окружение является функцией выполняемых или проектируемых действий. Культуру можно рассматривать как комплекс взаимосвязанных полей действия и индивидов и групп. Культура поэтому проявляет основную характеристику системы, где каждый импульс может воздействовать, в принципе, на все другие части системы»[3].

Эти размышления о структурных конструкциях Бош связывает с проблемой распространения или размежевания культуры. «*Способное к восприятию и формированию идей* содержание поля действия предполагает, что культура может охватывать лингвистическую общность, которая как-то детерминирует естественные границы для распространения информации. *Интеракциональное* содержание понятия, однако, может намечать различные границы: две деревни в чаще леса в результате каких-то обстоятельств могут взаимодействовать только в редких и специальных случаях, или может почти не быть личных интеракций между различными социальными классами в одной и той же лингвистической общности. С другой стороны, сходные особенности пространства действия могут создавать *культурные сходства* между двумя культурами,

---

[1] *Boesch E.E.* Symbolic Action Theory and Cultural Psychology, p. 30–31.

[2] *Lewin K.* Field theory in social science. New York: Harper & Brothers, 1951, p. 99.

[3] *Boesch E.E.* Symbolic Action Theory and Cultural Psychology, p. 32.

у которых нет общего языка или истории интеракции, хорошим примером чего являются поразительные аналогии между «тропическими крестьянскими культурами». Я хотел бы только упомянуть эту трудную проблему размежевания культурной сферы без ее разрешения. Некоторые могут видеть в этом аргумент против самого концепта — я так не думаю. Я не вижу препятствия для определения культуры, даже если мы сознаем условность природы размежевания культур. Нашему определению культуры не мешает наличие у нее периферийных областей или культурной диффузии; сам факт таких промежуточных областей может указывать на реальность культурных структур»[1].

Культура как регулятор действия

Как материальные, так и ментальное содержания культуры, — считает Бош, — функционально являются регуляторами действия. С одной стороны, они могут указывать на цели, стимулировать действие, служить орудиями, т. е., использоваться инструментально. С другой стороны, они могут создавать ограничения: указывать опасности, создавать барьеры, «зоны табу» и границы[2]. Река для страстного пловца является целью; для спешащего путешественника она создает барьер; но если бы он был оснащен хорошим орудием, таким как лодка, река могла бы способствовать движению. «Орудие» — это слово, используемое в очень широком смысле, применяемое к чему-то, что может служить инструментально. Так, стена исполняет инструментальную функцию, когда воздвигается, чтобы защищать от ветра, или когда на нее вешают картину. Дерево используется инструментально, когда пользуются его тенью, чтобы спрятаться от солнечного жара, или когда его выращивают, чтобы собирать плоды. Использование слова «орудие» у Боша не имеет целью создать категорическое различие между орудиями и не орудиями, а акцентировать наше внимание на том факте, что содержания наших окружений может, если того требует ситуация, выполнять инструментальную функцию.

---

[1] Ibid., p. 33.
[2] *Boesch E.E.* Kultur und Handlung. Bern: Huber, 1980.

Подобные рассуждения применяются и к ментальным «объектам»: язык может служить в качестве орудия коммуникации, но в чужой стране он может стать барьером; для лингвиста он может составлять цель. Сказка будет являться целью для ребенка перед отходом ко сну, но в то же самое время мать может использовать ее как средство укладывания ребенка в постель, а когда она заставляет свою дочь читать сказку ее младшей сестре, сказка будет становиться препятствием для любимой игры. Большинство содержаний наших «полей действия» создается для облегчения совершения действия; но они часто становятся препятствиями для действия, как, например, правила, которые конституируют игру и определяют запрещенные приемы. Культура обеспечивает систему объектов, правил, рекомендаций и запретов, которые одновременно облегчают совершение действия и очерчивают границы его совершения.

Культура, однако, не предписывает строго те или иные действия. Она обозначает пределы классов целей и поведения, но предоставляет индивиду некоторую свободу выбора. Она устанавливает пределы, но в то же самое время снабжает эти пределы тем, что Бош называет термином «зоны толерантности». Поведение, которое попадает в эти зоны, может казаться «дерзким» или «необычным», но оно все же не будет рассматриваться в качестве «девиантного». При определенных обстоятельствах даже девиантное поведение может быть интегрировано в культуру, хотя ему привешивается» соответствующий ярлык. Культура может обеспечивать специальные ниши для девиантного поведения — как в случае с теми личностями, которые у европейцев определяются как шизофреничные или истеричные, но которым в других культурах приписывают роли ясновидящих и шаманов. «Зоны толерантности» имеют в культуре особое значение: без них не могла бы иметь место никакая инновация.

Неверно было бы считать, что культура унифицирует или гомогенизирует людей; она скорее устанавливает тенденции, от которых в некоторых случаях она допускает, а в других случаях даже усиливает отклонение. Другими словами, культура нуждается одновременно и в единообразии и в поливариативности.

Утверждая, что культура предлагает «возможности действия», Бош предполагает, что она оптимизирует *условия* для действия и проводит аналогию с родным домом. Культура создает те ощущения защищенности и безопасности, легкости ориентации («прозрачности») и предсказуемости, которые мы осознаем лучше всего, когда, например, в качестве эмигрантов лишаемся их. Это «ощущение того, что ты находишься дома», создает почву, на которой развиваются идентификации с «принадлежностью» культуре; но также и сильные стремления «куда-нибудь в другое место» и к «инаковости»[1].

Культура как процесс

Культура является одновременно структурой и процессом. «Никто никогда не видел или не измерял «культуру». То, что мы видим и изучаем, является событиями и поведением, которые проявляют регулярность внутри группы и являются взаимосвязанными с другими «пунктами». Из этих взаимосвязей мы выводим систему взаимозависимых «черт» и применяем термин «культура» к этой системе. Накапливание таких характеристик и черт и изучение их систематических отношений составляют науку о культуре. Исследования о культуре имеют тенденцию фокусировать внимание на относительно маленьких группах с относительно «явной» структурой, которые исторически, по большей части, являлись «традиционными» культурами. Поэтому определения культуры часто делают упор на преемственности и даже постоянстве культур. Однако тот, кто родился после Первой мировой войны и дожил до настоящего времени, за свою жизнь явился свидетелем такого значительного культурного изменения, что он будет склонен рассматривать трансформацию культуры в качестве более очевидного явления, чем ее постоянство. Таким образом, изменение не является «нарушением» культуры, чья «природа» должна якобы иметь тенденцию оставаться постоянной. Напротив, оно способствует и стабильности и изменению; фактически,

[1] *Boesch E.E.* Symbolic Action Theory and Cultural Psychology, p. 36.

одной из его главных функций является устанавливать свой собственный баланс между кажущимися противоречивыми, но в реальности тесно связанными тенденциями целостности и трансформации. Даже в культурных мифах мы можем обнаруживать модели покорности и подчинения наряду с моделями мятежа, непокорности и девиантности. Иногда культура старается регулировать изменение, устанавливая правила и пределы инновациям; однако силы, при этом высвобожденные, не редко перевешивают такие попытки, — инновация может также означать изменяющиеся правила. Я говорю «культура старается...», но это только фигура речи. Конечно, «культура» не может стараться или хотеть что-либо делать, — это могут только индивиды. Именно индивиды внутри культуры стремятся к целостности, а другие к изменению. Мысль, которую я хотел здесь подчеркнуть — это что мы все, каждый человек своими индивидуализированными способами действования и мышления, делаем — маленький или существенный — вклад одновременно в стабильность и в изменение внутри нашего общего поля действия. Индивиды устанавливают постоянства и являются инициаторами вариаций. Так, структуры должны быть объектом науки о культуре. Причины изменения или относительной стабильности окажутся многочисленные индивидуальные действия»[1].

«Действительно, «культура», по крайней мере в современном значении этого термина, является «etic»-концептом, открывающим перспективу стороннего наблюдателя. В качестве своих для культуры людей мы особенно не осознаем «культуру». Культура в «emic»-смысле является чьей-либо родиной, краем и обществом, в котором он живет или растет. Большая часть того, что должен наблюдать антрополог, как черты нашей культуры представляются в нашем субъективном опыте, как, например, естественные аспекты повседневной жизни, такие самоочевидные, что мы даже можем их не замечать. Улыбка представителя народа таи, интересующая культурного психолога, является таким естественным рефлексом, о котором туземец может начинать думать, только когда он встреча-

[1] Ibid., p. 37 — 38.

ется с неулыбающимся иностранцем; магические ритуалы, сопровождающие рождение ребенка таи, до последних лет не являлись магическими для туземца, — они были вещами, которые должны быть сделаны. Подобно этому, немец и француз (наряду с прочими) не чувствуют никакой странности в своей культурной черте пожимания рук — что просто является тем, что должно быть исполнено, как элементарное чувство вежливости. Я познаю мир только посредством моих глаз, и все «объективное» знание получает свое значение, будучи профильтровано через опыт личности. Мы можем совершенствовать свой опыт, улучшать орудия для накопления информации, комбинировать, обогащать и контролировать то, что мы знаем посредством того, что знают другие, однако все же наше сознание остается теми линзами, через которые накапливается знание. Мир, в котором мы живем, является миром, в котором мы действуем, и он приобретает форму и значение через наше действие»[1].

Бош не проявляет заметного интереса к российской теории деятельности, а рассматривает теорию действия как восходящую к Вильяму Джеймсу и к более поздним американским авторам[2], к гештальтпсихологии Курта Левина и к американской «экологической психологии»[3], а также к немецким теориям действия[4].

Понятие действия

Чем является теория действия? Как полагает Бош, она имеет отношение к человеческому действию, по-

[1] Ibid., p. 39 — 40.

[2] Parsons T., Shils E.A. (Eds.) Toward a general theory of action. Cambridge: Harvard University Press, 1951]; *Kelly G.A.* The psychology of personal constructs. New York: Norton, 1955; *Miller G., Galanter E. and Pribram K.H.* Plans and structure of behavior. London: Holt, Rinehart and Winston, 1960.

[3] *Barker R. G.* Ecological psychology. Stanford: Stanford University Press, 1968. *Proshansky H. M., Ittelson W. H. & Rivlin L. G.* Environment Psychology: Man and his physical setting. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1976; Baum A., Singer J.E., Valins S. (Eds.) Advances in environment psychology. Vol: 1: The urban environment. Hillsdale: Lawrence Erlbaum, 1978.

[4] *Kaminski G.* Verhaltenstheorie und Verhaltensmodification. Stuttgart: Klett, 1970; von Cranach M., et al. Zielgerichtetes Handeln. Bern: Huber, 1980.

нимаемому как целенаправленное поведение. Термин «действие» является поэтому более специфическим, чем «поведение», который охватывает каждый род деятельности. Бош вводит термин *«actemes»*, означающий минимальное осмысленное действие, часть более общего осмысленного действия (термин «acteme» имеет свою естественную аналогию с «фонемой» и «мифемой» (mytheme)). Actemes относятся к действию как часть к целому: они являются несовершенными в себе, и их значение зависит от природы цели, которой они служат. Действия, таким образом, расширяются с течением времени и составляются из actemes, которые, главным образом, имеют инструментальную ценность внутри общего акта. Acteme является, для деятеля, *естественным* сегментом делания им чего-либо[1]. Понятие цели придает теории действия культурную перспективу: хотя люди везде формируют цели и ожидают их реализации, способ, которым они реально преследуют свои цели, определяется культурой. Образ, которым индивиды формируют, предвидят и преследуют цели, является важным измерением культуры.

Понятие «значение», с точки зрения Эрнста Боша, подразумевает две вещи: первое — отношение действия, объекта или группы объектов к субъективной ситуации, в которой актор проживает себя; второе — отношение этой действенно-объектной группы к опыту актора. Первое может быть вопросом мотивации, второе — ориентации, но оба эти конструкта взаимосвязаны. Это дает нам возможность понимать то, что подразумевается, когда говорится, что два действия, являющиеся похожими по структуре, различны по значению: во-первых, они связаны с различными мотивациями, что означает, что они являются частями различных общих ориентаций действия; во-вторых, «различные по значению» подразумевает, что объект интерпретации принадлежит к различным секторам индивидуальной когнитивной системы ориентации (можно, «когнитивной карты», если под этим мы подразумеваем отношения «Я—мир»). Мы, таким образом, постоянно сталки-

[1] *Boesch E.E.* Symbolic Action Theory and Cultural Psychology, p. 43.

ваемся с *двойными измерениями нашего структурирования реальности:* интеграция опыта в субъективные рамки действия, с одной стороны, и интеграция опыта в «Я-мир-картину» (I-world-view), с другой стороны. Создание значения, таким образом, включает для субъекта два вопроса: первый — в какой степени и каким образом содержание опыта (то есть вещь, личность или личности, ситуация, образ, идея — или даже чувство) относится к текущим или возможным действиям; и второй в какой степени и каким образом содержание подтверждает, усиливает, совершенствует или, напротив, угрожает существующему образу его мира. Построение значения служит непрерывности действия и стабильности критериев[1].

Обращаясь к проблеме символа, Бош, ссылаясь на работу Р. Фефа, утверждает, что «символ представляет чего-то еще»[2]. «Внешне личность говорит или делает нечто, о чем наши наблюдения или выводы говорят нам, что оно не является просто внешней ценностью — за ним стоит что-то еще, что является для нее более значительным»[3].

Бош полагает, что символы являются нормальными атрибутами действия; даже обычные прагматические действия являются символическими. Символические значения являются всепроницающими. Каждое действие или перцепция имеет «прямое» и «непрямое» (символическое) значения, но оба они тесно соединяются и могут быть разделены только искусственно[4].

Концепция символизма

Одно из различий между антропологической и психологической концепциями символизма проистекает из того факта, что антропологи собирают отчеты (т. е. сознательные интерпретации) о значениях, являясь включенными *наблюдателями,* в то время как психологи (психоаналитики) пытаются извлечь некон-

[1] Ibid., p. 45.
[2] *Firth R.* Symbols, public and private. London: George Allen & Unwin, 1973, p. 22.
[3] Ibid., p. 26.
[4] *Boesch E.E.* Symbolic Action Theory and Cultural Psychology, p. 81.

цептуализированные значения личного опыта. «Значение», в обоих случаях, будет означать различные вещи: информант антрополога, «объясняющий» символ или ритуал, будет сообщать общепринятые в настоящее время объяснения; он будет открыто излагать то, как использование вещи или то или иное состояние или ситуация рационализируются внутри его общины. Иногда информант будет предлагать свою личную интерпретацию, но вся она будет тщательно согласована с общими верованиями, как он их видит — иногда даже с верованиями антрополога, как он их представляет. Другими словами, он будет подчеркивать общий или общественный смысл символа. При этом и сам антрополог склонен сосредоточиваться на коллективных значениях. Психоаналитик, с другой стороны, не «дает» и не спрашивает объяснений; он только пытается «извлечь» то, что может быть названо «основанными на опыте сопутствующими составляющими событию». Так, он собирает ситуативные, функциональные и другие связи символа и их субъективные валентности, и выводит значение из их совпадения и согласованности. То, что мы получаем таким образом, безусловно, будет скорее комплексом личных коннотаций, чем общественных логических обоснований. Так, в своей работе антрополог, направляемый своим взглядом на порядок группы, открывает *идееформирующие (ideational) структуры* группы, в то время как психоаналитик, следуя психологической теории, стремится выяснить *внутренние опыты.* Символизм первого, наблюдаемый со стороны и обосновываемый информантом, будет поэтому, вероятно, отличаться от символизма внутреннего опыта, который пытается ухватить последний[1].

Актор часто переживает символику объектов или актов не как символ, а как валентность. Он воспринимает его как связанный с его прошлым и его намерениями, как личное «значение», потенциальность или препятствие, как сходство или как чужеродность с непосредственными импликациями для его потенциала действия. Другими словами, воспринимаемая символика переводит себя в его сознание как мотивацион-

[1] Ibid., p. 81.

ный призыв. Поскольку это выражается как обычное, привычное поведение, *наблюдатель* не будет думать о символике. Символика как функция и символика как опыт является гораздо более глубокой, чем антропологическое понимание символики.

«Объект и действия интегрируются в сложные ситуации, связанные с функциональным опытом, с аналогиями, идеями, с возможными альтернативами, и все они могут конденсироваться в то, что я называл символическим значения. Потенциал для формирования символических значений, таким образом, оказывается практически неограниченным, что объясняет, почему не только индивидуальный символизм (как это можно обнаружить в психоаналитической терапии), но также коллективный символизм может проявлять широкие вариации. Однако значения, которыми индивид или культуры атрибутируют события, никогда не покрывают весь возможный диапазон символических ассоциаций, а сознание значения никогда не включает всех компонентов его валентности. Значения, с одной стороны, являются ориентированными на действие, а с другой — пытаются интегрировать опыт в образ мира актора. Будучи вовлеченным в специфические действия и планы действия, индивид одновременно старается структурировать и адаптировать свою основную ориентационную систему — которую я называю «Я-образ-мира» (I-world-view) или свою *«субъективную вселенную»*. Индивид находится внутри его мира, но в то же самое время структурирует мир, внутри которого действие оказывается возможным и который тем самым становится понятным.

Sefl-непрерывность означает последовательность действий личности во времени, внутри относительно постоянных рамок. Но это означает также согласованность с моделями социального мира личности, для того, чтобы не вступать в противоречия с социальными паттернами. Однако такое принятие не должно быть *слишком* согласованным; мы не должны слишком сильно походить на других. «Дубликат» не является социально желательным. Самоформирование социально означает *одновременно* аккомодацию и дифференциацию, требует имитации и контраста. Очень трудно достичь баланса между идентификацией и дифференци-

ацией, но именно эта трудность указывает на другое ограничение создания значений личностью.

Ученики Э. Боша (так называемая Саарбрюккенская группа) Лютцт Эккенсбергер, Берндт Крюер и их коллеги выступают за создание культурной психологии, основанной на идеях Эрнста Боша[1]. Характерной чертой Саарбрюккенской группы является утверждение, что культурная психология требует подхода к изучению природы человека с позиций развития. Они полагают, что их подход к изучению культурной психологии с позиции теории деятельности предоставляет, по крайней мере теоретически, «возможность установить взаимосвязь трех главных уровней представления о развитии в рамках единого теоретического языка: актуальный генезис (процесс), онтогенез и историогенез; т. е. он позволяет связать исторические и индивидуальные изменения»[2]. В дополнение к созданному Э. Бошем варианту теории деятельности эта группа опиралась на идеи экологической психологии, как они представлены в работе Роджера Баркера и его учеников[3], на некоторые положения критической социологии[4], а также на множество европейских и американских антропологических источников.

- **Основной вклад Эрнста Боша в антропологию.** Версия культурной психологии Эрнста Боша не похожа на большинство других версий культурной психологии. Однако она также привлекает наше внимание к культурно-обусловленному видению мира и к культурно-обусловленному действию. Понятие культуры как поля действия является очень важным для психологической антропологии,

[1] *Eckensberger L.* From Cross-Cultural Psychology to Cultural Psychology. In: Newsletter of the laboratory of Comparative Human Cognition, 1990, V. 12, p. 37—52.; *Krewer B.* Psyche and Culture: Can a Culture-Free Psychologytake into Fccount the Essential Features of the Species? In: Newsletter of the laboratory of Comparative Human Cognition, 1990, V. 12, p. 4—12.

[2] *Eckensberger L., Krewer B., Kasper, E.* Simulation of Cultural Change by Cross-Cultural research: Some Metamethodological Considerations. In: K.A. McCluskey and H.W. Reese (eds.) Life-Span Developmental Psychology: Historical and Generational Effects. New York: Academic Press, 1984.

[3] *Barker R.G., Wrigh H.F.* Ecological Psychology. Statford: Statford University Press, 1968.

[4] *Habermas J.* Knowledgy and Human Interest. Boston: Beacon 1971; *Ortner S.* Theory in Anthropology sinse Sixties. In: Comparative Studies of Society and History. 1984, V. 266, p. 126—166.

и рассуждения Эрнста Боша должны быть осмыслены и интегрированы в рамках этой дисциплины.

Теория схем в когнитивной психологии

Схемы является одним из ключевых понятий когнитивной психологии. «В когнитивной психологии термином «схема» обозначается структура, которая организует конфигурацию данных. Компонентами последней является ряд переменных или слотов, которые могут принимать те или иные ожидаемые значения. Схемы организованы иерархично, каждый нижний узел содержит более специфичную информацию, тогда как каждый верхний узел — более общую»[1]. «Схемы — когнитивные структуры, которые являются наиболее общей разновидностью базовых репрезентаций, входящих в когнитивную систему. Иные когнитивные структуры, отличные от схем, — это логические средства, синтаксические структуры и процедурные механизмы. Схемы первоначально организуют опыт, и в этом плане они пересекаются с такими понятиями как «планы» и «образы». Схема строится во время взаимодействия с окружением. Она может представлять организованный опыт, упорядоченный в направлении от дискретных переменных к общим категориям. Например, одна схема может репрезентировать лошадиную голову, а другая будет облегчать идентификацию некоторого животного с лошадью по определенным признакам (переменным схемы), таким как голова, хвост, размеры животного, его окраска. Та же самая лошадь будет идентифицирована как животное в опоре на определенную прототипическую схему. Схема — такая категория ментальных структур, которая хранит и организует предшествующий опыт и управляет нашим дальнейшим восприятием и опытом. Схема — это то, что является результатом предшествующего опыта переживания некоторого рода события, это — абстрактная репрезентация событийности»[2].

---

[1] *Nelson K.* Event Knowledge Structure and Function in Development. Hillsdale, New Jersey — L.: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 1986, p. 8.

[2] *Mandler G.* Mind and body: Psychology of emotion and stress. New York: Norton, 1984, p. 113.

Схемы варьируют от наиболее конкретных к максимально абстрактным. «У нас есть схемы отдельных предметов (стула, например) и мебели в целом. Мы воспринимаем событие в терминах схем, которые оно актуализирует, хотя можно говорить о различных видах восприятия, таких как зрительное восприятие, понимание или интерпретация. Схема — ограниченная и отличная от других репрезентация. Активация части схемы подразумевает активацию всей схемы»[1]. Схемы действуют интерактивно, а именно: всякий раз, когда некоторое событие предъявляет «данные» для схематического анализа, активационные процессы автоматически и интерактивно затрагивают соответствующие схемы. В том случае, когда область знания организована иерархически, мы предполагаем, что активация простирается до самых абстрактных релевантных схем. «Стул активизирует не только схему стула, но также более общие схемы мебели и, возможно, тех вещей, на которых сидят. Одновременно активация одной схемы влечет за собой торможение других, конкурирующих схем. Активационные процессы действуют автоматически, и они имеют несколько разновидностей. При определенных обстоятельствах активация схемы может означать активацию одной только целевой схемы и полное отсутствие каких-либо иных ментальных образований, в том числе иных репрезентаций, релевантных внешнему событию. Всякий раз, когда репрезентация активизируется, вместе с другими схемами или нет, активация обеспечивает интеграцию структуры. Одно из последствий активации отдельных переменных или атрибутов заключается в том, что не только активизируются все переменные схемы, но также сама схема с такими взаимными активациями переменных становится более вероятной для последующих случаев. В результате схема становится четче ограниченной и определенной, т. е. более эффективной для последующего опыта. Напротив, при определенных обстоятельствах специфическая схема может активизироваться в связи с другими объектами и событиями. Такая разновид-

[1] *Mandler G.* Cognitive Psychology. Hillsdale, NJ; London: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 1985, p. 37.

ность активации обеспечивает сопряженность ментальных образований друг с другом»[1].

И физический мир, и мышление структурированы. Ментальная система репрезентирует структуру мира, но не во взаимнооднозначном соответствии, о чем надо помнить, пытаясь понять, как мы действуем и мыслим в реальном мире и как строим ментальные модели мира[2]. Различия между реальностью и ее ментальным отражением лучше всего проиллюстрировать примером различия между языковой компетенцией и реальным использованием языка, различия, принятого психологами и, в особенности, психолингвистами. Указанное различие было введено французскими структуралистами. Структура языка, основной языковой код, связывается с языковой компетенцией индивида, его способностью использовать язык независимо от его индивидуального опыта. Реальное использование языка, наоборот, ограничено опытом индивида, его когнитивными и психологическими качествами, компетенция обычно соотносится с освоением языка, тогда как использование последнего рассматривается как языковая продукция. Компетенция сопряжена со способностями, умениями индивида, а использование языка фиксирует конкретные реализации структур мышления и поведения индивида. Чему индивид обучен и каково его реальное поведение, зависит от конкретной ситуации и индивидуальных факторов. Компетенцию обычно описывают в терминах структуры или системы языка, а не в терминах ментальных репрезентаций этой системы. Вероятно, теории компетенции — валидные описания системы в границах другой области. Так, структура языка или логика — это одна область; то, как эта структура постигается и инкорпорируется в ментальный аппарат индивида, — совершенно другая область. Аналогичным будет различие между историческими грамматиками и ментальными моделями этих грамматик, которые люди используют, рассказывая или припоминая истории. Более простая аналогия — архитектурный план дома.

---

[1] Ibid., p. 38–39.

[2] Gentner D., & Stevens A. (Eds.). Mental models. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1982, p. 54.

Его можно использовать, чтобы найти выход из дома, но никак нельзя считать изоморфным отображением того плана дома, который существует в голове кого-либо из его обитателей. Архитектурный план дома имеет определенные параллели и расхождения с ментальным отображением устройства дома в головах его жильцов. Подобное различие имеет место и в нашем понимании социальной структуры. Структура общества, социальной группы или культуры детерминирует мышление и поведение членов общества (группы). Структура общества определяет: кто что делает, социальную мобильность, отношения между расами, классами и другими подгруппами. С другой стороны, есть структура общества как она понимается людьми. Она, конечно, обусловлена реальной структурой общества, но в различных группах социума и у разных индивидов она своя.

С точки зрения Ришара, можно выделить четыре главные характеристики схем. Первая — схемы — это блоки знания, которые, с одной стороны, неделимы и восстановимы в памяти как таковые, с другой — автономны относительно других знаний. Вторая характеристика — схемы — это комплексные объекты. Это означает, что они конструируются из элементарных объектов, т. е. концептов, действий и связей или из схем, являющихся более общими. Так, скрипт (скрипт — это событийная схема) «визит к дантисту» есть частный случай более общей схемы «консультация», состоящей из записи на прием, поездки на место приема, зала ожидания, оплаты. Третья характеристика — схемы — это общие и абстрактные структуры, приложимые к разному числу ситуаций. Исходя из этого, схемы содержат некоторое число переменных или свободных мест, предназначенных для того, чтобы быть заполненными специальными элементами ситуации, которая репрезентирована этой схемой. Некоторые схемы относительно специфичны (скрипты), другие, как, например, схемы, описывающие каноническую структуру какой-нибудь истории — экспозиция, кульминация, разрешение, оценка, мораль, — относительно типичны. Четвертая характеристика — схемы выражают декларированные знания, связанные не с частным конкретным использованием, а такие, кото-

рые могут быть использованы в самых различных целях: понимать, исполнять, делать умозаключение. Это происходит от того, что они описывают организацию части — целое[1].

Процесс понимания дискурса — это процесс нахождения конфигурации схем, которая дает адекватное объяснение дискурса. Существует по крайней мере четыре момента, относящихся к теории схем. 1. У субъекта может не быть релевантных схем. В этом случае он просто не в состоянии понять сообщение; 2. Субъект может располагать релевантными схемами, но не догадываться, что нужны именно они. При этом он так же не может понять сообщаемое, но со вспомогательной наводкой он в состоянии прийти к пониманию высказывания; 3. Субъект может воспринять и проинтерпретировать текст, но не в том ключе, в каком ждет от него автор сообщения. В данном случае субъект «поймет» текст, но не поймет замысла автора. 4. Субъект обладает релевантной схемой и использует ее в одном ключе с автором текста[2].

Многочисленные примеры этих феноменов находим в литературе.

Исследователи предлагали читателям отрывок, который явным образом не связывался с описываемой ситуацией — стиркой белья — и был довольно труден для испытуемых в плане понимания и интерпретации. Но стоило только намекнуть испытуемым, что речь идет о стирке, как, вооруженные соответствующей схемой, они без труда понимали предлагаемый текст. Интересно, что в то время как большинство испытуемых называли отрывок непонятным, нашлись и такие, кто отыскал альтернативные схемы и проинтерпретировал его по-своему, совершенно оригинальным образом. Наиболее впечатляющей была интерпретация одного чиновника из Вашингтона, который принял предложенный ему отрывок за точ-

---

[1] *Ришар Ж.Ф.* Ментальная активность. Понимание, рассуждение, нахождение решений. М.: Институт психологии РАН, 1998. С. 36—37.

[2] *Rumelhart D.E.* Schemata: the Building Blocks of Cognition. In: Rand J. Spiro, B.C. Bruce, W. F. Brewer (Eds.). Theoretical Issues in Reading Comprehension. Perspectives from Cognitive Psychology, Linguistics, Artificial Intelligence and Education. Hillsdale, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 1980.

ное описание его собственной работы и был крайне удивлен, узнав, что речь идет о стирке, а не о бюрократической циркуляции бумаг. Здесь как раз имел место третий случай, когда читатель «понял» текст, но не понял замысла автора[1].

Помимо восприятия и понимания текстов, схемы также играют важную роль в процессах запоминания. Лучший способ прояснить это — рассмотреть сходство процессов понимания и запоминания. Имея в виду названное сходство, можно говорить о двух функциях, которые выполняют схемы в запоминании информации. Во-первых, т. к. схемы формируют первичные интерпретации, они определяют форму запоминаемого фрагмента. Во-вторых, схемы используются в реинтерпретации запомненных данных, что ведет к реконструкции первичной интерпретации. Есть веские доказательства в пользу обозначенных функций. Последние предполагают, что мы запоминаем скорее наши интерпретации события или текста, а не сам текст или событие. Вторая функция схем в процессах запоминания сопряжена с реконструкцией первичной интерпретации. Как понимание отождествляется с процессом выбора и верификации концептуальных схем, объясняющих наличную ситуацию, так и процесс запоминания идентичен, в своей основной части, процессу выбора и верификации соответствующей конфигурации схем, объясняющих хранимые в памяти фрагменты информации. В предложенных рассуждениях есть одно важное упущение. В них подразумевается, что сенсорные данные пассивны. То же будто бы характерно и для запоминания. Система памяти рассматривается как состоящая из множества хранимых в памяти фрагментов, актуализирующихся в процессе интерпретации, причем их актуализация есть простое вспоминание. Подобные рассуждения совершенно неверны ни в отношении понимания, ни в отношении запоминания.

■ **Значение понятия «схема» для антропологии.** Мы представили вкратце, как понимается термин «схема»

[1] *Bransford J.D., Johnson M.K.* Consideration of some problems of comprehension. In: W.Chase (Ed.). Visual information processing. New York: Academic Press, 1973, p. 45.

в когнитивной психологии. В антропологии схема тоже означает структуру события или явления, включая иерархическое и параллельное соотношение с другими событиями и явлениями. Однако в антропологии подчеркивается, что схема значима для индивида, культурно обусловлена и имеет символическое значение.

Рональд Кессон: основные понятия современной когнитивной антропологии

Когнитивные схемы

Когнитивные модели, часто называемые схемами, есть концептуальные абстракции, накапливаемые в мозгу, который служит связью между возбудителями, принимаемыми органами чувств и поведенческими реакциями — как определил их еще Уоллес[1]. Это абстракции, которые служат основой для всех человеческих информационных процессов, например, восприятие и понимание, категоризация и планирование, узнавание и отклика, разрешение проблем и принятие решений. Схемы являются одновременно структурами и процессами. Когнитивные схемы представляют все наше концептуальное знание. Они строят наше знание объектов и ситуаций, событий и действий, их последствий, событий и действий. Основные и инвариантные аспекты концепций представлены на высших уровнях в схематических структурах, тогда как изменчивые (или «слоты» (slots)) аспекты, которые могут быть соединены со специфическими элементами во внешней среде, представлены на нижних уровнях[2]. Например, схема коммерческого события (которая чаще всего приводится в качестве иллюстрации) имеет переменные: покупатель, продавец, деньги, товары и обмен. Покупатель — личность, обладающая деньгами, средством обмена, а продавец — личность, обладающая вещами, товарами для продажи. Обмен есть взаимодействие, в котором покупатель отдает деньги

---

[1] *Wallace A.F.C.* Culture and Personality. New York: Random House, 1960.

[2] *Rumelhart D.E.* Schemata: The Building Blocks of Cognition. In: R.J. Spiro, B.C. Bruce, and W.F. Brewer (eds.) Theoretical Issues in Reading Comprehension. Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1980.

и получает товары, а продавец отдает товары и получает деньги. Событие понимается как коммерческая сделка, когда личности, объекты и события низшего класса во внешней ситуации связаны с соответствующей схемой переменных. Схемы есть также процессоры (processors), которые конструируют интерпретации поведения и опыта. Это есть активные процедуры, оценивающие качество соответствия между структурами схемы и элементами в феноменальной сфере. Ожидания, представленные в схемах, сравниваются с элементами в поведенческой и опытной среде, и на основании качества соответствия между ожиданиями и элементами одновременный процесс создает оценки, которые осмысливают происходящее в феноменальном мире. Окружение, люди, объекты, деятельности предполагают, что когнитивная модель автомобильного дилерства относится к интерпретации, происходящей в ограниченном пространстве. Поскольку ожидание, ассоциируемое со схемой автомобильного дилерства заключается в том, что машины будут куплены и проданы, одна из ее подсхем есть знакомая нам схема коммерческого события. Переменная «товары» может быть соединена с машинами, а хорошо одетый человек — очевидный кандидат для переменной — «покупатель». Факт, что человек хорошо одет, предполагает финансовые ресурсы, возможно связанные с переменной «деньги». Присутствие широко улыбающегося мужчины в пестрой спортивной куртке, который приближается к хорошо одетому мужчине и вступает с ним в непринужденный разговор, предполагает потенциальную связь с переменной «продавец». Связь этих переменных подкрепляет схему ожиданий и исключает из рассмотрения другие альтернативные когнитивные модели.

В когнитивном исследовании лингвисты часто используют концепцию «рамок» (frames) для объяснения того, как лексические и грамматические формы в языке одновременно структурируют и выражают основные схематические представления[1]. Базовое понятие

[1] *Fillmore C.J.* Topics in Lexical Semantics. In: R.W. Cole (ed.) Current Issues in Linguistic Theory. Bloomington: Indiana University Press, 1977; Frames and the Semantics of Understanding. Quaderni di semantica 6:222–54, 1985; *Chafe W. L.* Creativity in Verbalization and Its Implications for the Nature of Stored Knowledge. In: R.O. Freedle (ed)

в фрамировании (framing) есть то, что лексические единицы и грамматические категории и правила связаны в памяти со схемами и частями схем. Рамки и схемы «активизируют» друг друга; лингвистические схемы приводят на ум схемы, а схемы выражаются в лингвистических формах. Лингвистические формы категоризируют схемы и обеспечивают средства вербализации их. Главные исследовательские приемы в антропологии используют эту связь между языком и когницией. Лингвистические выражения — это принципиальный инструмент, используемый практически всеми исследователями в открытии и изучении концептуальных категорий и систем. Как кратко выразился Д'Андрад, программой для изучения культурного познания является «поиск общностей в системах знания, встроенных в язык для того, чтобы обнаруживать основные характеристики человеческой мысли». Число лексических единиц, например, может активизировать культурную модель коммерческого события. Покупать, продавать, стоить, оценивать, тратить и менять — все это некоторые слова, которые активизируют схему. Каждое из них выбирает особенные аспекты схемы для выдвижения на передний план, оставляя другие в тени. Покупка сосредоточивается на обмене с перспективы покупателя, а продажа — с перспективы продавца. Цена сосредоточивается на деньгах в отношении деньги—товар, а ценность — фокусируется на товарах в этом отношении. Плата и затрата фокусируются на покупателе и деньгах в отношении деньги—товар, а издержки фокусируется на продавце и товаре отношения деньги—товар[1].

Когнитивные модели обычно включают определенное число подсхем как компонентных частей, каждая из которых взаимодействует по-своему с элементами феноменального мира. Схемы, другими словами, чаще всего являются сложными структурами, состоя-

Discourse Production and Comprehension. Norwood, HJ: Ablex, 1977, p. 41—55; The Flow of Thought and the Flow of Language. In: T. Givon (ed.) Syntax and Semantics, vol. 12: Discourse and Syntax. New York: Academic Press, 1979, p. 151—89.

[1] *Casson R.W.* Cognitive Anthropology. In: Handbook of Psychological Anthropology. Philip K. Bock (ed.) Westport, Connecticut-London; Greenwood Press, 1994, p. 67.

щими из множества подсхем, которые взаимосвязаны в структурах двумя основными способами. Они связаны иерархически креплением: общие схемы преобладают над специфическими схемами, которые связаны со схемой переменных как с подсхемами, которые, в свою очередь, соединены горизонтальной связью — первоначальные схемы предшествуют последующим в порядке временной и причинной последовательности. Классифицированные системы есть иерархически упорядоченные когнитивные модели, в которых общие концептуальные категории представлены на высших уровнях в комплексе схем, а специфические категории представлены на низших уровнях. Классификация растений, например, организована иерархически: общие категории доминируют и включают более специфические категории, такие как дуб, вяз и ель. Сценические события являются горизонтально упорядоченными моделями, в которых причинно концептуализированные сцены последовательно связаны с результирующими сценами[1]. Прием пищи в ресторане организован горизонтально: приход в ресторан предшествует заказыванию еды, которое имеет место перед вкушением пищи; плата за еду последует за вкушением, и уход из ресторана заключает сценический ряд[2]. Иерархический состав и горизонтальная связанность не являются взаимоисключающими в сложных схемах. Когнитивные схемы различаются в своем распределении между людьми; некоторые являются универсальными, некоторые идиосинкразическими, а некоторые культурными. Универсальные схемы одинаковы для всех классов людей, идиосинкразические уникальны для отдельных индивидов, а культурные схемы — не уникальны для индивидов и не разделяются всеми людьми, но скорее разделяются членами отдельных обществ[3].

---

[1] *Minsky M.* Framework for Representing Knowledge. In: Winston P.H. (ed.) The Psychology of Computer Vision. New York: McGraw-Hill, 1975, p. 234–40.

[2] *Schank R.C., Abelson R.P.* Scripts, Plans, Goals, and Understanding: An Inquiry into Human Knowledge Structure. Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1977, p. 45.

[3] Casson R.W. (ed.) Language, Culture and Cognition: Anthropological Perspectives. New York: Macmillan, 1981, p. 20–21.

Событийныю сценарии

Событийные сценарии являются сложными когнитивными моделями, которые структурированы посредством горизонтальных связей[1]. В событийных сценариях элементы горизонтально связаны в упорядоченные последовательности и вертикально подчинены более высоким категориям. Сцены в событийных сценариях, также как и объектные категории в таксономических и нонтаксономических классификациях систем, являются базово-уровневыми концепциями, непосредственно подчиненными суперкатегории — сценарию как целому. Сцены связаны посредством причинных или случайных связей. Действия и состояния обусловленно связанны: X (состояние) обычно или с необходимостью следует за Y (действием), или сопровождает его, и Y (действие) является обычным или необходимым следствием или сопутствующим X (состояния). Существует множество типов причинных связей, из которых пять являются наиболее существенными в событийных сценариях: результирующая причинность (действие имеет результатом изменение состояния), возможная причинность (состояние делает возможным действие), невозможная причинность (состояние делает невозможным действие), инициируемая причинность (состояние или акт инициирует душевное состояние), и причинность основания (душевное состояние является основанием для действия).

До этого момента мы говорили о взаимосвязи между концептуальными категориями в классификациях систем и событийных сценариях. Возвращаясь теперь к категориям-прототипам, мы уделим внимание внутренней структуре концептуальных категорий. Категории-прототипы определяют концептуальные значения в терминах связей дискретных свойств, которые по-разному именуются как «отличительные свойства», «семантические компоненты» и «критериальные атрибуты». Любимый пример категорий этого

---

[1] *Quinn N.* «Commitment» in American Marriage: A Cultural Analysis. In: J.W.D. Dougherty (ed.) Directions in Cognitive Anthropology. Urbana: University of Illinois Press, 1985.

типа, которые дублируют «классические категории», — это холостяк. Категория «холостяк» определяется несколькими отличительными свойствами: мужчина, взрослый человек и неженатый человек. На заднем плане находится культурная информация о том, что составляет смысл понятия «женитьба» или «быть женатым» или «неженатым», и о том, какого возраста должен достигнуть мужчина, чтобы квалифицироваться как взрослый человек, способный к женитьбе[1].

Прототипы

Прототип — это стереотипическое или родовое представление концепции, которое служит в качестве стандарта для оценки типических элементов. Подобие есть, конечно, вопрос степени: некоторые элементы более похожи на прототип, чем другие. Базовый принцип теории прототипа заключается в том, что различные реальные и воображаемые события могут соответствовать прототипу в различной степени. Прототип теорий категории структуры берет за основу аналогичные представления и определяет концептуальные значения в терминах общего сходства с когнитивными прототипами. Элементы, обладающие (но не необходимо всеми) свойствами, определяющими прототип, являются примерами концепции. Таким образом, членство в категориях-прототипах есть вопрос — «более» или «менее»: элементы являются примерами категорий до некоторой степени, и примеры различаются в степени, в которой они являются членами[2].

---

[1] *Fillmore C.J.* Frame Semantics. In: Linguistic Society (ed.) Linguistics in the Morning Calm, Linguistic Society. Seoul: Hanshin, 1982; Lakoff, G. Women, Fire, and Dangerous Things. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

[2] *Kempton W.* The Folk Classification of Ceramics: A Study of Cognitive Prototypes. New York: Academic Press, 1981; *Kronenfeld D.B., Armstrong J.D., and Wilmoth S.* Exploring the Internal Structure of Linguistic Categories: An Extensionist Semantic View. In: Dougherty J.W.D. (ed.) Directions in Cognitive Anthropology. Urbana: University of Illinois Press, 1985.

■ **Основной вклад Рональда Кессона в антропологию** состоит в том, что он упорядочил основные понятия когнитивной психологии применительно к антропологии и установил взаимосвязи между этими понятиями. Все эти понятия в настоящее время используются психологической антропологией все более активно.

Дороти Рамельхарт о теории схем

Понятие схемы

«Понятие схемы и родственные ему понятия, рамок, сценариев, планов уходят корнями в когнитивную науку, — писала Д. Рамельхарт, — и используются различными авторами для обозначения ряда взаимосвязанных концептов, но эти термины не являются полными синонимами. Разные авторы понимают их по-разному, однако, в силу их взаимосвязанности, обсуждение каждого из них проясняет все остальные. Я сфокусирую внимание на понятии «схема». Схемы задействованы в процессах интерпретации сенсорных данных (лингвистических и нелингвистических), извлечения информации из памяти, целеполагания, организации действий, распределения ресурсов. Понятно, что это очень мощные средства. Понятие схем может служить базой для теории оперирования информацией, осуществляемой человеком. Однако точного представления о том, что же такое схемы, пока не существует, и некоторые скептики говорят о них все же с подозрением»[1]. Теория схем — это теория знаний, их репрезентаций и использования. Согласно теории схем, все знания упакованы в определенные структуры (элементы), они-то и называются схемами. В дополнение к знаниям как таковым имеется еще и информация о том, как этими знаниями пользоваться. Схема — структура данных, репрезентирующая хранимые в памяти

[1] *Rumelhart D.E.* Schemata: the Building Blocks of Cognition. In: Rand J. Spiro, B.C. Bruce, W.F. Brewer (Eds.). Theoretical Issues in Reading Comprehension. Perspectives from Cognitive Psychology, Linguistics, Artificial Intelligence and Education. Hillsdale, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 1980, p. 33.

общие понятия. Существуют схемы, репрезентирующие знания обо всех понятиях: объектах, ситуациях, событиях, последовательностях событий, действиях и их последовательностях.

Теория схем воплощает в себе прототипическую теорию значения, согласно которой значению хранимого в памяти понятия соответствует определенная схема, передающая типичную (нормальную, стандартную) для данного понятия ситуацию. Внутренняя структура схем соответствует сценарию игры. Как игра характеризуется рядом моментов, которые передают ее сущность и могут быть повторены разными акторами в разное время, так и схема содержит ряд переменных, которые воплощают наиболее типичные характеристики ее фактических реализаций.

С опытом мы приобретаем знания о переменных схемы. Такие знания о типических значениях переменных и их взаимосвязях называются переменными составляющими. Последние выполняют две важные функции в теории схем. Во-первых, они помогают идентифицировать различные аспекты ситуации с переменными схемы. Говоря о покупке, мы мыслим в покупателе одушевленное существо, а в качестве платы за покупку — неодушевленные предметы, т. к. знаем, что покупки совершают люди, а расплачиваются они деньгами. Во-вторых, переменные составляющие помогают установить отсутствующие значения переменных. Так, если в ситуации покупки не упоминается о деньгах, мы все же предполагаем, что деньги имеют место, причем в том количестве, что их стоимость покрывает стоимость покупаемой вещи. В этом случае схема помогает нам делать логические выводы относительно умалчиваемых аспектов ситуации. Полезно заметить, что переменные составляющие определяют нормативную область значений для каждой переменной и показывают, как эта область значений изменяется в зависимости от значений других переменных. Иными словами, переменные составляющие наводят на мысль о возможных значениях ненаблюдаемых переменных на основе значений наблюдаемых переменных. Существует также понятие предписания схемы, которое ассоциируется с понятием

правил игры. Игра предписывает действующим лицам выполнять определенные действия в определенное время и в определенном месте. Подобным образом действует и схема. Если мы интерпретируем некоторую ситуацию как ситуацию покупки, то в нашей памяти актуализируется соответствующая схема покупки со всеми ее переменными, и именно она направляет наше дальнейшее восприятие ситуации. Полезно заметить, что схема не конкретизирует каждую деталь ситуации. Как сценарий игры допускает некоторую вариативность, так и схема делает то же самое. Отдельные нюансы игры могут быть изменены, однако игра не перестает быть той же самой игрой. Схема также допускает модификации. Она — лишь скелет, облегчающий интерпретацию ситуации. Наконец укажем, что несмотря на сходство между схемой и игрой, заметны и серьезные различия между ними. Возможно, самое большое из них — степень абстракции. В нашем примере абстрактную схему покупки мы сравнивали с игрой, которая более конкретна. Первая должна быть приложима к любой ситуации покупки, а значит, быть более абстрактной. Любая реальная игра конкретна. Сверх того, игра обычно затрагивает людей и их взаимодействия, а схема может иметь отношение к событиям и объектам разного рода. Кроме того, хотя игра может состоять из нескольких актов, каждый из которых обладает своей устойчивой структурой, сценарий игры реально затрагивает лишь один уровень. Сценарий не является конфигурацией подсценариев. Схема же является конфигурацией подсхем, раскрывающих отдельные аспекты понятия.

Функции схемы

Возможно, основная функция схем сопряжена с конструированием интерпретации события, объекта, ситуации, т. е. с пониманием. Поэтому полезно сравнивать схему с некоторой неформальной, личностной теорией относительно природы событий, объектов и ситуаций. Полный набор схем, которым мы располагаем, сопоставим с нашей личностной теорией о природе реальности. Так же как в реальной

жизни мы часто оцениваем теорию и сравниваем ее с нашими практическими наблюдениями, наше оперирование схемами начинается с проверки, насколько они адекватны происходящему в реальности. Так же как проверка теории предполагает определение параметров теории, так и проверка того, насколько точно наши схемы соответствуют текущим ситуациям, требует определения значений переменных схемы. Если релевантная схема не в состоянии прояснить отдельные аспекты ситуации, индивид может либо считать ее все же адекватной, либо признать неадекватной и поискать другие инструменты. Так, лицо, читающее текст, постоянно оценивает гипотезы относительно наиболее вероятной интерпретации текста. Когда читающие текст вооружены конфигурацией гипотез (схем), дающих ясное представление о различных аспектах текста, тогда говорят, что читатели понимают текст. В той степени, в какой читатель не может найти нужную конфигурацию, текст считается непонятым. Схемы напоминают теории еще в одном отношении. Теории обладают предсказательной силой. На их основе мы делаем заключения относительно потенциальных событий. То же можно сказать и о схемах, конфигурация которых дает удовлетворительное объяснение всех (в том числе и ненаблюдаемых) аспектов ситуации. Ранее приобретенная схема выводит нас за пределы наблюдаемого. Так, схема автомобиля позволяет без колебаний приписать все его стандартные характеристики реально существующему автомобилю, как бы опережая сенсорное восприятие. Таким образом, если у нас есть схема какого-либо события, нам трудно различить, какие его аспекты становятся для нас продуктом сенсорного восприятия, а какие — только производными наших умозрительных интерпретаций.

Есть по крайней мере две неточности в рассмотренных выше аналогиях. Во-первых, игры и теории пассивны, а схемы — это активные процессы. Во-вторых, отношения между теорией и ее составными частями или между игрой и ее компонентами не всегда очевидны. Схемы же имеют четко определенную структуру составляющих их элементов. Оба момента

сближают схемы с процедурами или компьютерными программами, поэтому схема должна рассматриваться как процедура, чья основная функция состоит в том, чтобы определить, в какой степени она объясняет наблюдаемую реальность. Поскольку схемы, лежащие в основе понятий, идентифицируются со значениями данных понятий, теория схем представляет собой одновременно и прототипическую теорию значения, и процедурную теорию значения. Вторая характеристика, сближающая схемы с процедурами, — их структурность. Обычно процедура распадается на сеть (дерево) подпроцедур, и исполнение процедуры — это поочередное исполнение подпроцедур, каждая из которых в свой черед распадается на ряд компонентов. То же справедливо и в отношении схем. Схема также есть сеть (а возможно, и дерево) подсхем, последние репрезентируют различные аспекты концептуального содержания закодированного схемой понятия. Как пример рассмотрим схему понятия «лицо». Она расчленяется на ряд подсхем, репрезентирующих отдельные части лица: нос, рот, глаз. Каждая подсхема в свою очередь распадается на конфигурацию подсхем. Глаз-схема, например, содержит подсхемы зрачок, глазное яблоко и т. д. Как выполнение полной процедуры зависит от успешной реализации ее подпроцедур, так и пригодность схемы зависит от пригодности каждой составляющей ее подсхемы. Релевантность схем глаза и рта, например, служит веским основанием релевантности схемы лица. Итак, так же как процедура состоит из подпроцедур, а те в свою очередь тоже состоят из подпроцедур, так и схемы состоят из подсхем, каждая из которых включает свои подсхемы. Однако процесс этот не бесконечен. Как компьютерная программа имеет в своей основе набор элементарных и неразложимых инструкций для машины, так и схемы разворачиваются на базе элементарных схем, которые уже не могут быть разложены на более простые схемы. Эти простейшие схемы были названы мною примитивами[1].

---

[1] *Norman D.A., Rumelhart D.E.* Explorations in cognition. San Francisco: Freeman, 1975.

Грамматический анализатор (a parser) — это средство, позволяющее определить, является ли некоторая последовательность символов правильным предложением (т. е. составлена ли она по правилам грамматики) и если да, то какова внутренняя структура данного предложения. Иными словами, грамматический анализатор определяет, какие символы последовательности составляют те или иные элементы предложения. Процесс нахождения и верификации соответствующих схем сродни процессу грамматического анализа. Подобная аналогия особенно полезна для вычислительной лингвистики с ее анализирующими процедурами, о которых речь пойдет позже[1].

Основные характеристики схем

Можно выделить следующие четыре основные характеристики схем: 1. Схемы имеют переменные; 2. Схемы могут включаться одна в другую; 3. Схемы репрезентируют знания на всех уровнях абстракции; 4. Схемы репрезентируют знания лучше определений. Рассмотренные выше аналогии иллюстрируют указанные характеристики. Схемы имеют переменные, тогда как игры имеют роли, а теории — параметры. Способность схем включаться одна в другую лучше всего демонстрирует сравнение схемы с процедурой. Как теории могут быть о большом и малом, так и схемы репрезентируют знания на всех уровнях — от идеологий и ценностей культуры до значений отдельных слов. Наши схемы репрезентируют все уровни нашего опыта на всех уровнях абстракции. Наконец, наши схемы — это наши знания. Все наши знания воплощены в схемы. Аналогии позволяют выделить, по крайней мере, еще две более общие характеристики схем: 5. Схемы являются активными процессами. 6. Схемы являются инструментами познания, оперирование которыми подчиняется оценке их релевантности поступающей информации[2].

[1] *Kaplan R.M.* A general syntactic processor. In: R. Rustin (Ed.), Natural language processing. New York: Algorithmics Press, 1973.

[2] *Rumelhart D.E.* Schemata, p. 40–41.

Перцепция, как и языковое восприятие, является интерактивным процессом. Информация поступает к нам от наших органов чувств, и она направляет поиск соответствующих схем интерпретации входящих данных. Зачастую отдельные части объекта могут быть определены лишь в контексте целого. В свою очередь целое не может быть определено безотносительно к его частям. Интерпретация целого и его компонентов должна происходить комплексно.

Образование новых схем

Перцепция целеориентирована. Мы не пассивные приемники информации, напротив, мы активно ищем информацию, релевантную нашим потребностям и целям. Этот информационный поиск идет рука об руку с процессом интерпретации информации. Ожидания играют значимую роль в управлении интерпретационным процессом, а наши схемы руководят информационным поиском. Запоминание целеориентировано еще в большей степени, чем перцепция. Обычная ситуация запоминания, вероятно, сродни скорее поиску номера телефона, нежели просмотру телевизионных программ или чтению текста: отбор информации строже, т. к. активизируются вполне определенные структуры памяти. Иногда они у нас под рукой, на чаще необходим их поиск, и он, конечно, не случаен. Скорее он направляется схемами, которые как бы кодируют фрагменты нашей памяти, так же как другие схемы кодируют наши записные книжки с номерами телефонов. Когда нам нужен номер телефона, мы обращаемся к телефонному справочнику. Зная его структуру, мы находим нужный нам раздел книги. Наконец, мы используем наши знания о номерах телефонов, чтобы интерпретировать записанные на страницах книги символы.

Одна из центральных проблем теории схем — образование новых схем и участвующие в нем процедуры познания. На сегодня не много известно о том, какого рода процессы познания участвуют в формировании новых схем. С логической точки зрения, существует три принципиально различных типа познания, потенциально причастных к системам схем.

1. Результаты процессов понимания сами по себе есть один из типов познания. В такой же мере, усвоив текст или осознав событие, мы можем впоследствии воспользоваться хранимой в памяти информацией о них. Указанный тип познания есть, в строгом смысле, «познание факта», оно было названо мною accretion (приращение). 2. Существующие схемы могут развиваться или изменяться, что лучше приводит их в соответствие реальному опыту. С опытом наши взгляды, понятия претерпевают неизбежные изменения, они как бы «пропускаются» сквозь призму реальности. 3. Третий тип познания связан с созданием новых схем и предполагает формирование новых представлений. В теории схем рассматриваются, по крайней мере, два способа образования новых понятий. Последние могут базироваться на существующих схемах или (в принципе) выводиться из реального опыта. Этот тип познания именуется реструктуризацией.

Схемы играют центральную роль в процессах логических рассуждений. Большинство умозаключений, которые мы делаем, опираются не на наши общие схемы целеполагания, а на более частные схемы, репрезентирующие конкретные знания. Сказанное хорошо иллюстрируют эксперименты Д'Андрада, который отчетливо показал, что в случае отсутствия более частных, конкретных схем, релевантных возникшей перед индивидом проблеме, он задействует только самые общие стратегии решения проблемы и хуже справляется с последней. Если же стоящая перед индивидом проблема максимально близка ситуациям его реальной жизни, он может спокойно опереться на относительно богатый арсенал схем. В этом случае проблема решается успешнее. Таким образом, понимание проблемы и ее разрешение — вещи достаточно близкие.

■ **Основной вклад Дороти Рамельхарт в антропологию.** Понимание схем Рамельхарт является вполне классическим примером теории схем, характерной для когнитивной антропологии и тесно связанной с когнитивной психологией. Эта трактовка характерна для конца 70-х — начала 80-х гг. Уже с середины 80-х доминиру-

ет тенденция к более культурологической трактовке когнитивных схем, пониманию их как связующего звена между культурой и психологией, что делает когнитивную антропологию наукой близкой, к психологической антропологии.

Теория схемы у Джанет Келлер

В качестве исходного определения схемы Джанет Келлер берет определение Р. Д'Андрада, согласно которому схема — это структура организации (репрезентации) знаний, которая конституирует упрощенный мир и используется для рассуждений о нем, и определение Э. Хатчинса, что схемы — это культурно обусловленные структуры знаний, которые облегчают нам понимание реальности и логические выводы[1]. Но как образуются схемы: формально или содержательно?

«Для ответа на этот вопрос необходим классический когнитивистский подход в антропологии. На заре когнитивной антропологии считалось, что структуры знаний образуют парадигмы и таксономии, которые в свою очередь состоят из концептуальных узлов. Сегодня подобное видение структур знаний нас уже не удовлетворяет, и вопрос об устройстве схем вновь оказывается в центре внимания. Компаративная схематология стала доминирующим направлением последнего десятилетия. Лишь через сравнительное исследование мы можем разработать класс возможных структур знаний и универсальных свойств и признаков. В настоящее время представляется, что общее понятие схемы имеет три определяющих признака. Такие структуры являются репрезентациями знаний, которые 1) — упрощают опыт, 2) — облегчают логический вывод и 3) — востребуются в процессе целеполагания. Тем не менее это мало что говорит нам о формальных и сущностных характеристиках абстрактных схем»[2]. Язык часто используется как ключ

---

[1] *Hutchins E.* Culture and Inference. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.

[2] *Keller J.D.* Schemes for Schemata. In: New Direction in Psychological Anthropology. Theodor Schwartz, Geoffry M. White, Catherine A. Lutz (eds.) Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 59—60.

в идентификации и описании схематических форм, но, опираясь преимущественно на связь языка и мышления, мы тем самым программируем больший успех описания структур знаний в тех аспектах, где язык выполняет структурирующую функцию, а не в каких-либо других[1].

Компаративная схематология открывает перспективы глубокого анализа отдельных структур организации знаний и в то же время дает возможность научного обобщения. Исследования познания уже определили множество различных структур знания, которые удовлетворяют общему определению схемы. Классификационные парадигмы и таксономии являются схемами. Однако некоторые исследователи не согласны с этим утверждением, считая, что указанные структуры репрезентируют, в первую очередь, обыденные знания и не обладают должной директивной силой. На самом деле таксономии и классификационные схемы упрощают логический вывод и устанавливают связи между понятиями. И эти схемы потенциально играют важную роль в процессах идентификации и номинации. Фактически об этих схемах первоначально заговорили в контексте изучения актов номинации[2]. В своей работе Н. Квин продемонстрировала, что дефиниции слова также образуют схему[3]. Семантические сети имеют те же определяющие признаки. Сценарии, ментальные модели, метафоры — другие кандидаты в схемы[4]. «Мы интуитивно чувствуем, что все эти структуры составляют единый тип, и все же мы не в состоянии адекватно определить различительные признаки каждой из этих структур»[5]. В конечном счете могут возникнуть адекватные типологии схем, но в настоящее время мы можем говорить о сосущест-

[1] Dougherty J.W.D., ed. Directions in Cognitive Anthropology. Urbana: University of Illinois Press, 1985.

[2] Tyler S.A., (ed.) Cognitive Anthropology. New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1969.

[3] *Quinn N.* «Commitment» in American Marriage: A Cultural Analysis. American Ethnologist. 1982. № 9. P. 775–798.

[4] *Casson R.* 1983. Schemata in Cognitive Anthropology. Annual Review of Anthropology 12. P. 429–462; *Lakoff G.* 1987. Women, Fire and Dangerous Things. Chicago: University of Chicago Press.

[5] *Keller J.D.* Schemes for Schemata. In: New Direction in Psychological Anthropology. Theodor Schwartz, Geoffry M. White, Catherine A. Lutz (eds.) Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 61.

вовании множества структур организации знаний в границах общей иерархии.

Джанет Келлер приводит пример исследования народных концепций семьи, бытующих в американском обществе. Существует ряд противоречий, релевантных культурной модели американской семьи. Несколько примеров: члены семьи должны способствовать благополучию всей семьи. Семья как группа вторична по отношению к каждому ее члену. Семья — нечто стабильное, постоянное. Семья всегда находится в состоянии развития. Семья — убежище. Семья — место освоения различных социальных ролей. Семья воспитывает. Семья подавляет индивида. Семья угнетает; она — очаг межперсональных напряжений и давлений. Семья — оплот открытых взаимоотношений, взаимной поддержки, единства, теплоты. Противоречивость данных установок порождает ряд вопросов. На каком уровне возникают подобные противоречия? Существует ли более глубокий уровень, на котором народные теории семьи внутренне непротиворечивы? В настоящее время мы в точности не знаем, являются ли подобные пропозиции производными от одной схемы или от множества различных схем семьи. Возможно, само понятие «семья» — сложное, производное от более общих понятий. Второе измерение сравнительной схематологии — индивидуальная вариация. Последняя интерпретируется в терминах ситуативного выбора, субъективных оценок нормативных стандартов, приближений к консенсусной модели, сопряженной с возрастом и знаниями, альтернативных когнитивных моделей. «Данные моих интервью иллюстрируют различные вариации. Приведем несколько примеров: семья — место, где спишь, когда больше пойти некуда. В семье — твои друзья. Семья — это двое родителей, двое детей, собака, кошка и машина. Некоторые пропозиции представляют собой лишь единичные клише, некоторые же могут служить предпосылками теории семьи»[1]. Несмотря на имеющийся разброс представлений о семье, на определенном уровне все же можно найти общие элементы, характеризующие взгляды информантов на семью. Например,

[1] Ibid., p. 62.

Шнейдер в своем исследовании американской семьи выделял такие элементы как ролевое поведение родителей — детей, любовь и терпение[1].

Итак, основной вопрос когнитивной антропологии: каковы взаимосвязи отдельных структур знаний и их концептуальных и ситуационных контекстов? Вопрос этот открывает по крайней мере две одинаково важные сферы исследования: приобретение знаний и практика их использования. «Представление о сознании как о структурированном целом сопряжено с переносом акцента на процесс приобретения знаний индивидом и взаимоотношения нового знания и старого. В указанном плане полезно рассмотреть взаимосвязь символа и значения. В работах таких исследователей, как Моррис, Пирс и Соссюр, отмечается прочная связь означаемого и означающего. Так, Соссюр писал, что два аспекта лингвистического знака неразделимы, и сравнивал последний с листом бумаги, имеющим две стороны. Нам же необходимо расторгнуть эту прочную связь, чтобы ответить на вопрос, каким образом индивиды идентифицируют символы и конструируют значения. Д'Андрад доказал, что адекватное описание культурных символов на уровне не отдельных слов, а обширных систем знаний требует проникновения в базисные когнитивные схемы, которые лежат в основе этих символов. В конечном счете, думается, мы будем вынуждены отказаться от классических представлений о сознании как о блочной постройке, где система убеждений конструируется из пропозиций, которые в свою очередь строятся из независимых концептов. Вместо этого мы будем смотреть на сознание как на феномен, отдельные составляющие которого взаимообусловлены»[2].

Второе исследовательское направление, не связанное с когнитивными схемами — развитие теории контекста или практики. В последние годы теория практики захватила антропологов. Как только когнитивные антропологи сосредоточили внимание на связях структур знания и контекста или практики, они тут же оказались в сфере постоянно изменяющихся и вза-

[1] *Schneider D.M.* American Kinship: A Cultural Account. 2nd edn. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
[2] Ibid., p. 62.

имообусловленных феноменов. Значение отдельного знака выводится из контекста, а контекст может быть выведен из интерпретаций, которые получают отдельные полнозначные элементы. Д'Андрад пишет, что легче извлечь значение литеры А, когда она включена в слово. Одновременно значения отдельных элементов играют важную роль в идентификации целого слова. Понятие «покупка» образует у американцев схему, которая включает такие понятия как «покупать», «продавать», «деньги» и др. Эти понятия могут быть осознаны только посредством обращения к полной схеме. Вместе с тем, сама схема может быть полностью понята только в опоре на составляющие ее элементы.

«Нам необходима холистическая теория сознания, которая будет объяснять сложную динамику ментальной и физической активности, психической и вещественной сферы реальности. Возможно, кооперация ученых различных теоретических направлений, которая уже сейчас наблюдается у представителей когнитивных наук, даст продвижение в указанном направлении. Уже сегодня ясно одно: введение в научный оборот междисциплинарного понятия «схема» не упрощает наш мир реальности, но делает работу исследователя более интересной»[1], — цитирует Келлер Д. Шнейдера.

■ **Основной вклад Джанет Келлер в антропологию.** Размышления Джанет Келлер о понятии «схема» показывают тенденцию развития современной когнитивной антропологии: от изучения схем классификаций к исследованию самой культуры в ее связи с восприятием и мышлением человека. «Схема» выступает как междисциплинарное понятие, которое может использоваться как в психологии, так и в антропологии, и притом понятием открытым, не вполне сформировавшемся, значения которого еще могут корректироваться и дополняться. Все эти моменты важны для психологической антропологии.

Теория схемы у Дороти Холленд

«Схема — сложная структура знаний, схематизированная интерпретативная рамка. Она — живой

[1] Ibid., p. 64–65.

ментальный отпечаток прошлого опыта. Схемы важны, ибо они канализируют, направляют опыт настоящего и информируют о будущем, а также они играют значимую роль в процессах запоминания прошлого. Схемы возникают из опыта, проинтерпретированного в соответствии с коллективной историей и традицией. Они — мощные культурные феномены, а также мощные психологические феномены. Культурные схемы и модели — комплексы предположений или ожиданий, которые индивиды усваивают и которые управляют вниманием, помогают делать логические выводы о ситуации, реконструировать память. Они — база для интерпретации настоящего. Понятно, что теории схем затрагивают широкий спектр человеческой активности, а не только теории номинации. Чтобы быть совсем точными, надо сказать, что схемы концептуализированы как континуально изменяющиеся ментальные образования»[1]. Обычная цель когнитивных исследований — раскрыть культурные схемы и модели.

Однако теория схем имеет свои ограничения. «В интересах описания ограничений теории схем я воспользуюсь карикатурой человека как управляемой схемы. Такой схематичный человек обладает набором упрощенных интерпретативных рамок, которые есть единственная опора его понимания событий и ситуаций. Кроме того, его чувства, цели, действия закодированы схемами. Схематичные люди могут делать многое; они отнюдь не примитивные создания. Приведем гипотетический пример. Наш схематичный человек с помощью схем понимает, что звуки в ночи издает дух, который временами бродит вблизи его жилища. Схема помогает человеку установить интерпретативную связь между звуками, другими шумами, пугающими событиями, происходящими вблизи деревни, где он живет, и недавней смертью отвратительного старика. Схематичный человек не только сможет проинтерпретировать событие и понять его причины, он также будет испыты-

[1] *Holland D.* The Woman who Climbed up the House: Some Limitations of Schema Theory. New Direction in Psychological Anthropology. Theodor Schwartz, Geoffry M. White, Catherine A. Lutz (eds.) Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 68.

вать страх и тревогу по поводу ситуации и разработает план действий, чтобы обезвредить действия духа. Схематичный человек способен на большее, чем просто приклеить знакомый семантический ярлык на того, кто издает по ночам пугающие его звуки. Тем не менее возникает вопрос, в какой мере схематичный человек ограничен в своей ментальной деятельности. Для многих ситуаций теория схем адекватна, но есть и другие, где она не срабатывает»[1]. Культурные модели очевидно распространяются на новые ситуации. Между тем не принимающая во внимание эту способность моделей к расширению теория схем оставляет социальные и психологические процессы подобного расширения без должного теоретического осмысления.

Схемы и культурные модели часто описываются как проводники интерпретаций ситуаций. «Пример ресторанного сценария демонстрирует, как схема помогает интерпретации. Рассказывается история о каком-нибудь посетителе ресторана. Затем слушателя спрашивают, что произошло. Его могут даже спрашивать о том, о чем в истории явно не упоминалось, например, за что посетитель заплатил наличными деньгами. Существующий общий сценарий посещения ресторана позволяет не проговаривать многие детали. Этот пример иллюстрирует, как история наполняется при помощи сценария. Теория схем не объясняет, что не включается в историю — или как нерелевантный материал, или как само собой разумеющееся. Акт неговорения или неделания обычно игнорируется как неважное. Объясняются действия, а не недействия»[2].

Теория схем может легко инкорпорировать идею избегающего поведения. Нетрудно вообразить, что ребенок формирует схему огня, которая включает представление об опасности касания пламени. Однако теория схем игнорирует вопросы о том, как достигается самоконтроль. Но если мы обратимся к понятию «габитус» П. Бурдье, отнюдь не чуждому понятию схема, то увидим, что самоцензу-

---

[1] Ibid., p. 69.
[2] Ibid., p. 73.

ра очень важна. В своей работе по языковому габитусу Бурдье писал, что самоконтроль должен быть центральным предметом исследования и что он тесно связан с отношениями власти в обществе. «Возможно, теория схем может охватывать проблемы цензуры. Психоанализ и другие некогнитивные течения психологии трактуют подавление эмоций как стандартное явление, и когнитивные антропологи, конечно, допускают возможность цензуры. К сожалению, подобное применение теории схем не совсем обычно. Теория схем сильна, но она малополезна для понимания действий в сложных случаях цензуры. Лучшее ее применение — объяснение культурно обусловленных интерпретаций опыта. Она хороша при описании того, как человек использует вчерашний опыт в ситуациях сегодняшнего дня. Проблема не в том, что интерпретации на основе культурных схем нерелевантны действиям. Схемы детерминируют цели и действия. Проблема не в том, что схема не управляет действиями или субъекты не в состоянии выполнить действия, запрограммированные схемой. Проблема скорее в том, что люди сталкиваются с ситуациями, получающими самые разные интерпретации. Теория схем помогает понять, как складывается множество возможных интерпретаций данной ситуации на базе культурных знаний, но она умалчивает о том, как люди увязывают эти альтернативные интерпретации между собой, чтобы они стали руководством к действию. Наш схематичный человек оказывается вне социальных и политических отношений с теми, с кем он взаимодействует; он странным образом свободен от существующих социальных принуждений. Теория схем не проливает свет на интернализацию социального контроля. Вопрос этот очень важен для антропологии. Если теория схем разработана лишь для ситуаций, свободных от асимметрий власти, она представляет для антропологов ограниченный интерес, в особенности для тех, кто занимается социальной теорией и проблемами конфликтов и контроля социальной жизни»[1]. Свыше трех десятилетий своей истории когнитивная антро-

[1] Ibid., p. 75.

пология постоянно выходила за рамки собственных ограниченных формулировок, т. к. исследователи сталкивались с неожиданными результатами своих работ. Безусловно, то же самое ждет и современную версию теории схем. Теория эта неизбежно будет вовлекать и другие теории: психодинамические, теории развития, концепции других сфер психологической антропологии, — для того, чтобы объяснить взаимодействия схем, составляющих культурные знания индивида.

- **Основной вклад Дороти Холленд в антропологию.** Дороти Холленд касается важных проблем теории схем: ее соотношения с теорией культурных изменений и ее соотношения с теорией цензуры. Без разрешения этих вопросов теория схем останется частичной и абстрактной. В психологической антропологии, в которой теория культурных констант может быть сопоставлена с теорией схем, объясняется, как культурные константы сами оказываются механизмами цензуры, а теория трансфера показывает, как при устойчивости той или иной ментальной схемы ее наполнение легко и часто незаметно для индивида может менять свое содержание.

Представление и когнитивная структура действия

Мысль о том, что даже простое поведение не является цепочкой рефлексов, занимала психологов на протяжении десятилетий. К. Галлистел представил биолого-психологические доказательства того, что последовательность действий программируется и структурируется[1]. Он указал на необходимость изучения высших процессов, которые управляют поведением. Иерархия действий начинается с рефлексов и других функциональных элементов поведения. Узлы следующего, более высокого уровня контролируют комбинации структур, лежащих на более низком уровне. Организованные действия, контролируемые отдельным узлом, обладают функциональной значимостью, т. е.

[1] *Gallistel C.R.* The organization of action: A new synthesis. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1980.

они обслуживают некоторую особую функцию или цель. На вершине этой иерархической организации действий находятся узлы, которые на языке психологии называются мотивами. Эти самые высокие узлы контролируют действия, которые обычно описываются как удовлетворяющие определенный (обычно биологический) мотив. Хотя Галлистел не пользуется термином «схема», его структура действий легко вписывается в теорию схем. В организации действий существуют два вопроса: структура действия и репрезентация действия. В ходе взаимодействия с окружающей средой организму необходимы новые сложные структуры действий. Обычно они образуются из существующих элементов. Условия, при которых новые системы действий возникают, по крайней мере, сложны и еще мало изучены. Например, новые сенсорно-моторные структуры действий могут развиваться на базе когнитивных карт и освоения новой обстановки. В литературе по данному вопросу высказываются предположения, что новые системы действий могут порождаться «усилением» или информационно-поисковой активностью организма. Повторные использования системы действий порождают более тесно организованные и инвариантные структуры. Например, субъект знает дорогу к центру города, также ему известен путь от одного офиса в городе к другому. В ситуации поиска новой работы эти две составляющие соединяются, образуется новая структура действий. Поскольку новая последовательность действий начинает использоваться итеративно, с меньшими и меньшими вариациями (ошибками), она образует новую устойчивую структуру, обогащающую уже имеющийся арсенал структур. Второй вопрос по организации действий — репрезентация действия в сознании индивида. Вопрос этот аналогичен дискуссии по поводу структуры реальности и наших представлений о ней. Но в случае действия различается, с одной стороны, структура действия и его выполнение, и с другой — представления субъекта об этой структуре. Однажды совершенное действие репрезентируется в когнитивной системе двояким образом, а именно: во-первых, в базовой репрезентации структуры действия как такового, во-вторых, в репрезентации нашей перцептуальной (ви-

зуальной или кинетической) регистрации действия[1]. Для краткости назовем первую репрезентацию структурой действия, а вторую — когнитивной структурой. Знания о выполнении иерархий действий репрезентируются в системе действий; выполнение же самих иерархий действий порождает схемы. В настоящее время отношения между структурами действия и их вторичными когнитивными отражениями остаются малоизученными. Многие наши когнитивные структуры репрезентируют именно эти вторичные интернализации действия. Большая часть таких репрезентаций существует в форме визуальных образов. Экспериментально было показано развитие репрезентаций сложных действий. На первых стадиях тренинга испытуемые не могли выполнить требуемые действия без внешних стимулов-помощников. После длительного тренинга они усваивали зрительно требуемую последовательность действий и выполняли ее. Возникала система действий, а повторные выполнения действий формировали устойчивые схемы[2]. Образование новых систем действий требует больших когнитивных усилий. На этой фазе каждый структурный элемент проверяется перед тем, как он включается в новую систему действий. Когда последняя сформирована, отдельные действия выполняются автоматически, за счет активации соответствующей системы действий. Каковы отношения между существующими системами действий и вторичными схемами? Есть общее предположение, что в ментальной сфере всегда устанавливаются отношения между двумя или более структурами, активизированными в данный момент времени. Когда вы встречаете старого друга, вы сразу же вспоминаете прошлые встречи с ним, и эти воспоминания тут же начинают взаимодействовать с перцептуальной структурой текущих условий этой вашей встречи. Итак, между системой действий и ее вторичной репрезентацией обязательно устанавливаются отношения, причем

---

[1] *Piaget J.* The origin of intelligence in the child. London: Routledge & Kegan Paul, 1953.

[2] *Mandler G., Kuhlman C.K.* Proactive and retroactive effects of overlearning. Journal of Experimental Psychology, 1961, 61, p. 76—81.

эти отношения достаточно устойчивые и тесные. Понятно, что две структуры не изоморфны одна другой в привычном представлении об изоморфизме. Когнитивная структура — это аббревиатура, сокращенная версия системы действий. Отношения между ними могут быть названы псевдоизоморфизмом. Что пока остается неясным, так это механизм, который превращает систему действий в их непосредственное воплощение, реальную последовательность произведенных действий[1]. Как изменения системы действий вызывают изменения в их исполнении? Эта проблема смежна с проблемой отношений между мыслью и действием в целом. Отношения между структурами действий и их вторичными репрезентациями в когнитивных структурах находят свои параллели в наших ментальных моделях окружающей нас среды, технологии, науки и т. д. Эти ментальные модели имеют те же функции, что и наши ментальные модели самих себя. Т.к. наши когнитивные схемы развиваются, мы начинаем лучше понимать, как работает наше тело и как мы делаем то, что мы делаем[2]. Вторичные репрезентации действий позволяют оценивать наши собственные действия. Оценивая других, мы часто оцениваем их действия. Когда же, возможно не слишком часто, мы оцениваем собственные действия, мы попадаем в зависимость от нашего восприятия этих действий, т. е. от нашего самовосприятия, которое формируется вторичными схемами этих самых действий. В опоре на такие вторичные перцептуальные схемы мы называем себя агрессивными, или полезными, или конкурентными. Наши схемы действий определяют их оценки. Различия между схемами действий и их вторичными репрезентациями соответствуют различию между процедурными и декларативными знаниями, о которых шла речь выше. Действия по определению являются процедурами, а процедурные знания — часто неосознаваемые знания, их не всегда можно вербализовать в отличии от декларативных знаний. Вторич-

[1] *Mandler G.* Cognitive Psychology. Hillsdale; New Jersey — London: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 1985, p. 43–44.
[2] Gentner D., Stevens A. (Eds.). Mental models. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1982.

ные схемы, обсуждаемые нами, обеспечивают декларативный доступ к процедурным знаниям[1].

Как пишет Ришар, «большинство действий может быть разложено на действия более элементарные, так что фактически они могут быть названы процедурами. Например, «купить» можно описать как последовательность из действий: — попросить объект; — заплатить; — взять объект. Некоторые из этих элементарных действий также могут быть разложены. Так, «заплатить» можно описать так: — если сумма, которую надо заплатить, достаточно велика, выписать чек или воспользоваться кредитной картой; в противном случае — дать точную сумму или, если ее нет, дать сумму большую, взять сдачу и ее проверить. Ясно, что проверить сдачу — действие сложное, которое также возможно разложить. Где остановиться? Опыт показывает, что это можно сделать тогда, когда мы придем к действиям, для которых нельзя получить разъяснений, как их реализовать. Эти действия можно рассматривать как примитивные, первичные, «когнитивно-проницаемые». Действие будет примитивным, «когнитивно-проницаемое», если ему можно приписать цель и нельзя приписать цель его составным частям[2].

■ **Значение теории репрезентации для антропологии.** Действие связано с репрезентациями, которые культурно обусловлены, причем сама процедура действия человеком может не осознаваться. По сути человек действует в интенциональном мире и его действия тоже интенциональны, соответствуют тому, как он представляет себе окружающую реальность. Более того, имея в голове интенциальные схемы, человек не вполне рефлексирует смысл собственных действий, последние встроены в окружающий человека культурный контекст. Именно так можно объяснить функциональное взаимодействие и функциональный конфликт: действия человека могут истолковываться различными способами, подпадать под несколько различных схем,

[1] *Mandler G.* Cognitive Psychology, p. 45.

[2] *Ришар Ж.Ф.* Ментальная активность. Понимание, рассуждение, нахождение решений. М.: Институт психологии РАН, 1998. С. 39.

и собственное рациональное объяснение человеком своих действий может отличаться от их реального значения в данной культуре, взаимодействие может субъективно восприниматься как конфронтация, а участие в культурном сценарии взаимодействия оставаться незамеченным.

От теории «схемы» к теории «сценария»

«Событие сопряжено с целенаправленной деятельностью людей, их оперированием объектами, их взаимодействиями ради достижения некоторого результата. Поскольку события производны от целей, они обычно получают условные названия (ярлыки) и мыслятся в некоторых рамках. Так, закупка продуктов может иметь цепь ассоциаций, начиная с посадки в автомобиль и заканчивая возвращением с покупками домой и их распаковыванием, но эти ассоциации строго ограничены активностью по достижению цели. События сами по себе имеют структуру. Они характеризуются определенной временной и причинной последовательностью и являются сегментами активности, каждый из которых может в свою очередь рассматриваться как событие (посещение магазина включает, например, поездку в автомобиле). Следовательно, можно говорить о структуре события. «Обобщенное представление о событиях» (generalised event representations — GER) структурировано аналогичным образом, что и само событие, и, значит, имеет ту же структуру. Однако нет гарантии, что важные характеристики структуры события будут репрезентированы в каждой конкретной GER, особенно это касается детей, их восприятия. Кроме того, вербальные описания события также могут не полностью отражать ту структуру, которую имеет GER. Поэтому мы различаем само событие, его ментальную репрезентацию и его публичную вербальную репрезентацию. Сценарная модель игнорирует различия между внешним событием, его внутренней репрезентацией и внешним описанием, т. к. сценарии первоначально были введены как ком-

пьютерная модель понимающего дискурса, а компьютер нечувствителен к этим различиям. Сценарий же для нас, как схема события, является некоторым типом GER. GER используется как общий термин, ER используется, когда мы имеем в виду сразу две вещи: специфические и общие репрезентации. Термин «сценарий» мы употребляем тогда, когда у нас есть уверенность, что обсуждаемые нами GERs соответствуют сценарной модели. Термины «эпизод» и «событие» соотносятся друг с другом как знак и тип»[1].

Сценарий — это упорядоченная последовательность действий, разворачивающихся в некотором пространственно-временном контексте и подчиненная некоторой цели. Сценарии определяют агентов действий (actors), сами действия (actions), сопряженные с достижением целей в определенных обстоятельствах. Сценарий состоит из слотов и требований, чем эти слоты могут быть заполнены. Иными словами, сценарий точно определяет роли, а также обязательные и факультативные действия. Для каждого из слотов имеются «значения по умолчанию» (default values), которые подразумеваются, если агенты, действия и объекты действий не определены для данного конкретного контекста. Так, сценарий посещения ресторана предполагает в качестве агента действия официанта. Существуют базовые характеристики, которые роднят сценарии с другими схематическими структурами, с одной стороны, и, наоборот, отличают их от последних. К первым относится то, что сценарий, подобно другим схемам, есть организованная структура знаний, где часть подразумевает целое, а целое есть нечто большее, чем сумма его частей. Сценарий, адекватно описывающий некоторую ситуацию, позволяет предсказывать все обязательные компоненты и порождает у пользователя ожидания относительно факультативных компонентов, даже когда они эксплицитно не заданы.

---

[1] *Nelson K.* Event Knowledge Structure and Function in Development. Hillsdale, New Jersey — L.: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 1986, p. 12.

Еще одна характеристика сценариев, общая для всех схем, состоит в том, что сценарии — это структуры. Базируется ли сценарий лишь на одном-единственном событии или на серии повторяющихся событий, все равно считается, что он отражает структуру каждого события подобного рода, а не является специфичным для данного конкретного случая. От других схематических структур сценарий отличается наличием базового элемента «действия» и временных, а также каузальных связей между отдельными действиями. Сценарии репрезентируют события, протекающие во времени и пространстве, одни акты следуют за другими, поэтому отдельные элементы сценария — акты — связаны друг с другом пространственно-временными и каузальными связями.

Подобно самим событиям реальности, сценарии структурированы, т. е. они состоят из подсценариев (subscripts) или сцен (scenes). Например, сценарий посещения ресторана включает подсценарии «появление в ресторане», «прием пищи», «оплата услуг», каждый из которых имеет свою собственную структуру. В сценарии могут быть альтернативные тропы (paths), отражающие, например, посещение дорогого французского ресторана или ресторана типа Макдональдс. Можно проводить различие между сильными и слабыми сценариями. В последних точно определены компоненты, но не определен порядок, в котором они появляются. Сильные сценарии фиксируют и компоненты, и порядок их следования. Вместе с тем большинство сценариев допускают некоторую вариативность. Так, сценарий «день рождения ребенка» относительно слабый, т. к. многие акты в нем могут совершаться в произвольном порядке (подарки могут разглядываться ребенком в самом начале торжества, его середине или конце). Важнейшая характеристика сценариев заключается в том, что они содержат социальную информацию. В них интегрированы не только знания об объектах и их отношениях, но и знания о мире людей и их взаимодействиях. Поэтому велика роль сценариев как первичных репрезентаций опыта для детского мышления. Управляемые в своей повседневной активности взрослы-

ми, дети получают в том числе и важную социальную информацию. «Ключевые характеристики сценариев — это их целостность, последовательность, каузальная структура и иерархичность. Кроме того, открытость структуры допускает альтернативные тропы и слоты, которые замещают друг друга в различных обстоятельствах»[1].

«Сценарий есть темпорально и каузально структурированная репрезентация события, которая точно определяет соответствующую последовательность действий в определенном контексте. Источником сценария является реальный опыт. Структурными элементами являются слоты (акторы, действия, объекты действий), которые заполняются вполне определенным образом. Так как схема события есть структурированное целое, содержание каждого отдельного слота подчиняет содержание прочих слотов. Каждая схема события содержит центральный или целевой акт, а также она определяет, какие действия являются обязательными, а какие — факультативными. В сценарии посещения ресторана заказывание блюд и их поедание — обязательные действия, а ожидание появления соседей по столику — факультативное, т. к. в некоторых ресторанах вы всегда сидите отдельно от всех. Кроме того, схема события включает информацию о порядке следования актов. В ресторане, например, вы ожидаете получить свой десерт скорее в конце еды, а не в начале. Таким образом схемы событий репрезентируют структуру и вариативность нашего реального опыта, и эти структуры знаний управляют нашим поведением в знакомых ситуациях. Кроме того, схемы событий используются нами при интерпретации устного и письменного дискурса. На них опираются процессы логического вывода. Соответствующие заполнители слотов вычисляются из схемы события, даже если эта информация эксплицитно не задана. Здесь возможны ошибки: при отсутствии информации, в опоре на схему события слоты могут заполняться более типичными заполнителями, а не более редкими... Ресторанный сценарий включает такие сцены,

[1] Ibid, p.12. Ibid, p.15.

как появление в ресторане или заказывание блюд. Каждая сцена распадается на ряд последовательных действий. Сцена заказывания блюд состоит из получения меню, его чтения, решения, что заказывать, и отдачи распоряжений официанту. В каждой сцене есть центральные, самые важные акты. В только что упомянутой сцене главным актом является дача распоряжений официанту. Главный акт, реализующий цель события (поесть), является самым значимым из всех главных актов, ибо на него замыкается все событие. Главные акты каждой сцены сопряжены с подцелями. Цель посещения ресторана (поесть) достигается последовательной реализацией подцелей: появление в ресторане, выбор столика, заказывание блюд»[1].

Все события, в которых мы участвуем, культурно обусловлены, поэтому сценарии репрезентируют культурно обусловленные феномены. Вопрос об источнике сценариев неизбежно актуализирует вопрос об отношении генеральной репрезентации и запоминания отдельного эпизода. В значительной степени GER производна от непосредственного опыта, однако запоминание эпизода и GER являются различными, хотя и взаимодействующими, типами репрезентаций. Предполагаем, что GER и запоминание есть два отличных друг от друга репрезентационных процесса, берущих начало в репрезентации первичного опыта. Что касается функций сценариев, то исследования взрослых людей показывают: имеющиеся у них схемы событий влияют на освоение нового опыта, помогают им делать логические выводы и предсказания. Особенно важно, что GER снабжают индивида когнитивным контекстом в рамках знакомой ситуации. А именно: GER обеспечивает интерпретационный контекст для действий, их агентов, объектов и отношений, включенных в данную ситуацию. Значимость когнитивного контекста хорошо демонстрируют эксперименты с детьми, в ходе кото-

---

[1] *Slackman E.A., Hudson J.A., Fivush R.* Actions, Actors, Links and Goals: The Structure of Children's Event Representation. In: Catherine Nelson (ed.). Event Knowledge Structure and Function in Development. Hillsdale, New Jersey — L.: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 1986, p. 49–51.

рых они решают различные когнитивные задачи. Успех или неуспех решения подобных задач зависит от наличия/отсутствия релевантной GER, помогающей ребенку адекватно интерпретировать ситуацию и направляющей процесс выработки решения. Таким образом, в перечень функций сценариев включаются предсказание действий и взаимодействий, поддержка интерпретации дискурса, организация памяти, составление планов, производство более абстрактных структур знания.

■ **Значение теории сценария для антропологии.** Мы рассматриваем сценарии как культурно детерминированные. Причем предполагаем, что они могут относиться к самым разнообразным событиям и быть любой степени сложности. Кроме того, они в большинстве случаев не рефлексируются. Таким образом, они как бы задают алгоритмы взаимодействия людей, и эти алгоритмы могут переноситься из одной сферы деятельности в другую. Именно поэтому понятие «сценарий» может быть крайне полезно для психологической антропологии, давая ей возможность объяснить принцип взаимодействия в ходе функциональных внутрикультурных конфликтах, а также процессы социализации, в ходе которых ребенок усваивает не только принципы поведения в бытовых ситуациях, но и принципы поведения в ходе функциональных внутрикультурных конфликтов, которые человеком не осознаются, являясь неосознаваемым переносом алгоритмов действия, усвоенных в других, более часто встречающихся сценариях (перенос с микроуровня на макроуровень).

■ Когнитивное развитие

Роль репрезентаций событий в детском мышлении

«В настоящее время когнитивная наука разрабатывает эксплицитно репрезентационные модели сознания. Это означает, — утверждает Катрин Нельсон, — что ментальные репрезентации событий реальности рассматриваются как некое символичес-

кое пространство, на котором разворачиваются процессы мышления. Ментальные репрезентации — то, что мы знаем, думаем о реальных событиях — таким образом, детерминируют процессы мышления. Признание ключевой роли ментальных репрезентаций в процессах мышления отличает когнитивную науку от иных научных дисциплин, в рамках которых когнитивные изменения изучаются, главным образом, как производные операций классификации, логического вывода, дедукции. Традиционно исследования когнитивного развития фокусируются на знании об объектах и отношения между ними. Для нас же объекты и отношения являются компонентами событий — более общих целостных структур, имеющих динамическую природу и развивающихся во времени. Признавая репрезентацию события базовой формой ментальных репрезентаций, мы остановимся в данном разделе на структуре знаний о событии, свойственной детям, и роли этих знаний в детском мышлении, словесном описании события и поведении. Известно, что дети демонстрируют большие когнитивные способности в своей повседневной активности, нежели в решении тех абстрактных когнитивных задач, которые ставят перед ними экспериментаторы. Объяснение этому мы видим в том, что знания ребенка основываются на его повседневном опыте. Еще одно объяснение состоит в том, что знания детей об ежедневных событиях неизменно включают социальную и культурную составляющую. Наш подход учитывает социальную компоненту познания, что выгодно отличает его от иных подходов. Для нас именно репрезентация события является основной разновидностью ментальных репрезентаций и ключом к пониманию мышления и ребенка, и взрослого. Вместе с тем мы не отрицаем значимости других структур репрезентации, таких как таксономические категории»[1]. Маленький ребенок черпает знания об окружающем мире почти исключительно из своего непосредственного опыта. Позже дети и взрослые приобретают знания о мире

[1] *Nelson K.* Event Knowledge Structure and Function in Development, 1986, p. 2.

опосредованным путем, через книги, устную коммуникацию, телевидение, другие источники, т. е. используя язык. Но ребенок не одинок, он живет в социуме и в мире культуры, и в известном смысле все его знания о мире — это социальные и культурные знания.

Когнитивное развитие осуществляется через оперирование репрезентациями. Первичные репрезентации непосредственного опыта ребенка — это лишь начало когнитивных процессов; далее следует то, что на языке информационных процессов называется процессом организации «данных» опыта, структуры данных и процессом использования структур данных. «При всей важности опыта, он — не единственный источник знаний о мире для маленького ребенка. Такие когнитивные операции, как различного рода трансформации, категоризация, логический вывод, продуцируют когнитивные структуры, которые не имеют аналогов в реальном мире ребенка. Репрезентация опыта — толчок к построению последующих, более сложных репрезентаций. Однако важно, что последующие дериваты не могут содержать информацию о мире, которая бы не присутствовала или не подразумевалась первичными репрезентациями опыта. Когнитивная система может анализировать, категоризировать наличествующую информацию, делать из нее логические выводы, но она не способна восполнить отсутствующую информацию»[1].

Из вышеизложенного вытекает, что существуют имплицитные различия между непосредственным восприятием события и его когнитивным отражением, т. е. между перцепцией и когницией, где последняя включает сами репрезентации и процессы оперирования ими. Перцепция в свою очередь строго детерминирована ожиданиями, предшествующим опытом, другими когнитивными и аффективными состояниями. Как показывают исследования, различные индивиды воспринимают одно и то же событие совершенно по-разному, а детское восприятие отличается от восприятия взрослого. Здесь важными

[1] Ibid, p. 6.

оказываются базовые знания, цели, интенции, убеждения. Существует обоюдная зависимость: первичное восприятие события детерминировано предшествующими знаниями, а процесс освоения новых знаний зависим от первичного восприятия. Перцептуальные репрезентации — первый слой (стадия) репрезентации. Другие слои репрезентации представляют собой скорее динамические системы, в которых различные структуры несут различные типы информации.

Схема знакомого события занимают промежуточное положение между непосредственными перцептуальными репрезентациями и парадигматическими абстракциями, такими как иерархические категории. Схемы событий производны от конкретных переживаний реальных событий и поэтому несут информацию о том, как устроен мир. Одновременно схемы во многом абстрагированы от реальности. Отдельные элементы события, такие как объекты, люди, действия, репрезентируются в схеме в виде концептов, которые могут включаться в иные репрезентационные структуры. На еще более абстрактном уровне эти концепты могут входить в иерархические структуры типа таксономических категорий или логических (математических) систем. Вероятно, все типы репрезентаций — общие схемы, абстрактные концепты — задействованы в оперировании старыми знаниями для выработки новых конструкций типа планов, предсказаний. Но могут ли маленькие дети генерировать новые конструкции из своих общих схем или дети «схемограничены», привязаны к своим репрезентациями непосредственного опыта, — вот вопрос нашего исследования.

Эксплицитные и имплицитные репрезентации в детском мышлении

Человеческий разум оперирует на двух уровнях — осознаваемом и неосознаваемом, применительно к которым говорят об эксплицитном и имплицитном знании. Эксплицитные репрезентации ограничены образами и символами (язык и другие символические системы), имплицитные репрезента-

ции могут быть более абстрактными. Эксплицитные знания с течением времени могут становиться имплицитными; имплицитные знания иногда могут становиться эксплицитными посредством рефлексии. Большинство знаний маленького ребенка имплицитны, и один из возможных путей изучения когнитивного развития — исследование процесса превращения имплицитного знания в эксплицитное. Сказанное выше подразумевает особый уровень репрезентации знаний — внешнюю репрезентацию знания, осуществляемую посредством языка.

Первичные репрезентации опыта образуют базу для ментальных репрезентаций более абстрактного уровня, получаемых различными операциями. По крайней мере, следующие операции с различными типами репрезентаций осуществляются детьми неосознанно: анализ паттерна, категоризация подобных элементов, линейное упорядочивание, перевод в единицы более высокого уровня, логический вывод (заполнение информационных пробелов при помощи уже имеющихся знаний). Кроме того, вероятно, дети неосознанно усваивают неписаные правила поведения для себя и других.

Сценарии и детское мышление

Дети вопреки ожиданиям хорошо описывают сценарии. «Если ребенка попросить рассказать о дне рождения, он будет говорить о том, как открывал подарки или ел торт, но не вспомнит о том, как торт разрезали или как он брал вилку, чтобы есть его. Если спросить ребенка о том же месяц спустя, когда он, вероятно, уже забудет, что говорил в прошлый раз, он воспроизведет почти аналогичный рассказ и в том же порядке. Пример показывает, что важные или типические действия, входящие в событие, репрезентируются на более высоком уровне, чем факультативные акции, и что дети очень чувствительны к последовательности действий, особенно если действия постоянно осуществляются в реальности в одном и том же порядке. То, что дети владеют такими структурированными знаниями о собы-

тиях, на первый взгляд удивляет, особенно если учесть их слабые умения решать абстрактные логические задачи. Скорее можно ожидать, что хорошо структурированная система знаний о событиях формируется у ребенка не к трем годам, а в более старшем возрасте»[1].

Обычно считается, что репрезентация событий первоначально получается из планов, которые реализуются для достижения некоторой цели. Когда планы выполняются так часто, что становятся рутинными, они превращаются в репрезентацию событий. Но есть основания думать, что у детей схемы событий, наоборот, предшествуют планам. Планы и цели — более абстрактные сущности, чем сценарии. Возникает вопрос: что в таком случае заставляет детей конструировать схему события? Один из возможных ответов — в том, что первоначально дети строят репрезентацию события не на основе своих собственных планов, а через наблюдение и участие в планах взрослых. Так, ребенок может узнать о покупке продуктов в магазине, сопровождая взрослых и наблюдая за ними.

Другой ответ на поставленный вопрос таков: цели у детей и взрослых могут быть разные, но все же ребенок может иметь цель, отвечающую его запросам. Цель взрослого, едущего в продуктовый магазин, — закупка продуктов, а у ребенка она может быть желанием прокатиться в машине. Степень вовлеченности в событие может варьироваться от косвенного до прямого участия в нем. Но как это сказывается на репрезентации события? Существуют доказательства того, что активное участие в событии облегчает процесс логического вывода. Кроме того, есть данные, что от степени участия в событии зависит адекватность восприятия отношений между актами. Когда последовательность действий пережита непосредственно, труднее ее неправильно запомнить. Вербальное описание событий может влиять на

[1] *Slackman E.A., Hudson J.A., Fivush R.* Actions, Actors, Links, and Goals: The Structure of Children's Event Representation. In: Catherine Nelson (ed.). Event Knowledge Structure and Function in Development. Hillsdale, New Jersey — L.: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 1986, p. 47.

репрезентацию событий ребенка двояким образом: когда кто-то его использует, чтобы руководить ребенком, и когда ребенок использует его сам, чтобы направлять свою собственную активность. Другие люди могут подготовить ребенка к событию через вербальные описания и выработку определенных ожиданий еще до реального опыта. Таким способом можно подчеркнуть главные акты события. Вербальное описание сегментирует событие, определяет его начало и конец, вводя в некоторые границы. Использование логических и временных обозначений маркирует различные типы отношений между актами. Повторяя рассказ о событии, ребенок закрепляет то, что уже знает, приводит в порядок свои знания о событии, приспосабливая их к социально разделяемым версиям.

«Форма и содержание ER изучаются различными методами, самый общий и наиболее прямой из них — сценарное интервью. В сценарном интервью детей спрашивают: «Что происходит, когда...?» Далее называется определенное, знакомое ребенку событие. За первым вопросом обычно следуют другие: что-нибудь еще? Что случается вначале? Что происходит потом? Исследованиями установлено, что даже очень маленькие дети организуют свои знания о событии в соответствии со сценарной моделью. Когда их спрашивают о знакомых событиях, они называют серию актов и организуют свои рассказы, сохраняя временную последовательность... Опыты с 5- и 7-летними детьми показали, что количество называемых ребенком главных актов не зависит от возраста, зато число упоминаемых факультативных действий растет с возрастом ребенка. Это наводит на мысль, что основной уровень репрезентации события формируется у ребенка раньше, а факультативные действия позже дополняют его»[1]. Рутинные, часто повторяемые действия (одевание) описываются ребенком более инвариантно, чем более редкие действия (выпечка печенья). Причем чем старше ребенок, чем больше его опыт, тем степень инвариантности выше. Таким образом, и опыт, и сложность события, и степень участи ребенка в нем, как

[1] Ibid, p. 57—59.

представляется, воздействуют на построение схемы события.

Каузальная структура кажется нам чрезвычайно важной в организации знаний о событии, особенно для детей помладше. Вместе с тем определить степень ее важности по детским вербальным сценариям очень трудно, т. к. возраст ребенка и его реальный опыт, относящийся к событию, также оказывают существенное влияние на этот процесс. Однако в целом — эти исследования высветили удивительного уровня когнитивное развитие детей трехлетнего возраста. Организованные знания о событии, особенно логически организованные, могут быть базой для многих вторичных абстрактных структур знания. Движение от простых к более сложным сценариям свидетельствует об освоении компонентов события и помогает репрезентировать синтагматические и парадигматические отношения на более абстрактном уровне.

Катрин Нельсон утверждает, что «маленькие дети обладают хорошо организованными знаниями о знакомых событиях их повседневной жизни, что эти знания легко вербализуются и что они отражают базовые характеристики сценарной модели. Дети упорядочивают отдельные акты в последовательность, имеющую временную протяженность — таков наш вывод, который ставит под сомнение утверждения Пиаже о том, что детская память не упорядочена, поскольку дети не схватывают временную последовательность событий. Когда дело касается их реального жизненного опыта, дети выстраивают временные последовательности корректно. Причем они демонстрируют редкостное единодушие. Хотя каждый рассказ ребенка включает небольшое число актов, последние не являются случайно выбранными. Дети избирают самые важные, ключевые акты, связанные в каузальную последовательность. В целом наша работа показывает, что уже трехлетние дети обладают хорошими репрезентациями событий их повседневной жизни и демонстрируют многие характеристики сценариев — их общность, последовательную упорядоченность, согласие по поводу главных актов. Рассказы более старших

детей длиннее, но они воспроизводят тот же скелетный сценарий»[1].

Известно, что дети хуже взрослых запоминают истории, которые даны не в канонической форме. Известно также, что дети младшего возраста восстанавливают структуру рассказа из его искаженной версии с большим трудом, чем дети постарше. Первоначально дети строят представление о событии не на основе своих собственных планов, а через наблюдение и участие в планах взрослых. Так, ребенок может узнать о покупке продуктов в магазине, сопровождая взрослых и наблюдая за ними. «Существуют доказательства того, что активное участие в событии облегчает процесс логического вывода. Кроме того, есть данные, что от степени участия в событии зависит адекватность восприятия отношений между актами»[2].

«В своем исследовании мы спрашивали трех- и четырехлетних детей о том, что случается во время еды, в трех различных местах: в детском саду, на обеде дома и в Макдональдсе. На основе детских рассказов мы реконструировали структуру событий и выявляли общие характеристики рассказов о тех предложенных ситуациях. Акты, которые чаще всего упоминались детьми, мы идентифицировали как главные акты. В рассказах детей из главных актов чаще всего назывались целевой и финальный акт. Кроме того, когда их спрашивали, дети называли и факультативные акты, причем делали они это двумя способами: либо перечисляя списком возможные действия, либо строя из них последовательность. Наши данные свидетельствуют, что существует общая структура, лежащая в основании представлении событий у детей, и в этой структуре есть основной уровень темпорально организованных главных актов, которые могут находиться в иерархических отношениях с другими актами или объектами»[3].

---

[1] *Nelson K.* Children's Scripts. In: Nelson K. Event Knowledge Structure and Function in Development. Hillsdale, New Jersey — L.: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 1986, p. 44–45.

[2] Ibid., p. 56.

[3] Ibid., p. 58.

П. Грундел просила 4-, 6- и 8-летних детей рассказать о четырех событиях: дне рождения, выпекании печенья, посадке сада и организации сбора. Через три недели исследовательница просила детей повторить рассказы. Анализ протоколов обнаружил, что рассказы детей были очень похожи один на другой в плане действий и их последовательности, а также они очень напоминали сценарные интервью. Для каждого события обнаружился набор актов, упоминаемых свыше 70% детей. Исследовательница также установила, что основное развитие сценария происходит у детей от 4 до 6 лет и выражается в использовании более сложных иерархических структур. Робин Фьювич изучал 4-, 5- и 7-летних детей. Он показывал им по 10 картинок на два события: день рождения и посещение ресторана. Причем 8 из 10 картинок были релевантны событию, а две — нет. Детей просили выбрать из картинок те три, которые, по их мнению, больше всего помогли бы воображаемому ребенку, который никогда не сталкивался с подобной ситуацией, понять, что при этом происходит. Дети всех трех возрастов выбирали картинки, где приносили подарки, тушили свечи, как центральные акты дня рождения. В отношении посещения ресторана наблюдался разброс. Только семилетки чаще всего выбирали «еду», «счет» и «оплату», а четырехлетки вообще указывали разные акты в качестве центрального. Оказывается, центральный акт события может разниться у детей и взрослых. Здесь имеет значение релевантность события для взрослого и ребенка. День рождения больше значим для детей, ресторан для них менее интересен, это как раз тот случай, когда дети принимают участие в сценарии взрослых. Значение события изменяется с возрастом. Так, маленькие дети организуют сценарий дня рождения вокруг объектно центрированных действий (тушение свечей), тогда как дети постарше — вокруг социально центрированных действий (приглашение гостей)[1].

В другом исследовании детям читали историю и просили их повторить ее дважды — сразу же после

[1] Ibid., p. 61–62.

чтения и через день. После этого детей просили озаглавить историю, чтобы проконтролировать, поняли ли они ее цель. Почти все дети смогли распознать цель. Более того, половина дошкольников непроизвольно включила целевое высказывание в свои пересказы даже тех историй, где цель отсутствовала вовсе, т. е. цель логически выводилась даже там, где эксплицитно она не была сформулирована. Катрин Нельсон изучала влияние темпоральной и каузальной структуры на восприятие связей между актами в детских сценариях. Ее анализ сценариев ленча и обеда 3- и 4-летних детей показал, что самым распространенным типом связей между актами в детских сценариях были пространственно-временные связи, а также каузальные. Было сделано заключение, что первые представления событий у детей организованы на базе пространственных и каузальных последовательностей, а темпоральные отношения основаны либо на тех, либо на других, либо на обеих сразу. Джудит Хадсон и Катрин Нельсон изучали детские пересказы целевых и нецелевых историй, в которых была изменена логическая последовательность действий. Они сравнивали пересказы дошкольников и первоклассников по двум событиям: выпечка печенья (каузально организованное событие) и день рождения (конвенционально организованное событие). Для первого события дети обоих возрастов лучше восстанавливали порядок действий, что говорит о том, что каузальная структура лучше отражается в представлении события. Каузальная структура кажется нам чрезвычайно важной в организации знаний о событии, особенно для детей помладше[1].

«В целом, наши результаты позволяют заключить, что организованные знания о событии, особенно логически организованные, могут быть базой для многих вторичных абстрактных структур знания. Движение от простых к более сложным сценариям свидетельствует об освоении компонентов события и помогает репрезентировать синтагматические и парадигматические отношения на более абстрактном

[1] Ibid., p. 64–65.

уровне. Теоретическая значимость наших результатов раскрывается в положении о том, что структурированные знания о событии могут быть источником таких когнитивных операций более высокого уровня, как таксономическая организация и каузальный вывод»[1].

И структура, и содержание представления о событии зависят от множества когнитивных и социально-культурных факторов. «В сценариях имеется социальная и культурная информация об общественных взаимодействиях, что говорит о том, что они развиваются во взаимодействии с социальным миром. Кроме того, социальный контекст влияет на использование самих сценариев. Каждое событие культурно определено. Вслед за К. Гирцем и Р. Д'Андрадом мы полагаем, что даже простейшие стандартные действия имеют социальное значение, которое вписано в более широкий культурный контекст. Более широкий социальный контекст также влияет на представлении о событии теми культурными конвенциями, которые являются общими для носителей данной культуры. Многие значения по умолчанию, а также факультативные действия в представлении о событии существуют как глобальный культурный уровень. Сценарии развиваются также в контексте социальных взаимодействий. То, что говорится о событиях, влияет на то, как они репрезентируются. Упоминание о событии, которое пока не произошло, порождает ряд ожиданий. Ожидания могут помогать акцентировать внимание на тех или иных аспектах события. Последние, вероятно, и будут включены в репрезентацию события. Называние различных действий привлекает внимание к этим действиям и тем самым может давать тот же эффект, что и предшествующие событию ожидания. В сценах, где мать одевает ребенка, может быть два варианта: мать может называть каждый предмет, который она надевает на малыша, или она может просто сказать: «Будем одеваться». Если затем попросить ребенка рассказать сценарий одевания, то в первом случае он может перечислить все предметы в том порядке, в каком

[1] Ibid., p. 69.

они надевались. Во втором случае он просто скажет: «Ты надеваешь одежду и идешь завтракать». Оба сценария передают временную последовательность акций, но уровень конкретности разный, и зависит он, возможно, от того, как событие было названо матерью. Наконец, имеет значение и то, что говорится о событии после того, как оно произошло. Упоминание каких-то действий может подчеркивать их важность и способствовать включению последних в репрезентацию события[1].

Сценарий как инструмент социализации

Как определяет М. Коул, «сценарий — это событийная схема, которая определяет, какие люди должны участвовать в событии, какие социальные роли они играют, какие объекты используют и каковы причинные связи»[2]. Кэтрин Нельсон говорит о «сценариях» как об «обобщенных событийных схемах». Сценарии обеспечивают «базовый уровень представления знания в иерархии отношений, восходящей через планы к целям и мотивам»[3]. По мнению Нельсон, в процессе социализации взрослые скорее направляют действия детей и ставят цели, нежели впрямую обучают их чему-то. По существу, они используют свои знания о принятых сценариях для наложения ограничения на действия детей и позволяют детям включаться в ожидаемое от них ролевое поведение. В этом смысле «освоение сценариев играет центральную роль в освоении культуры»[4].

Патриция Миллер так суммировала взгляд культурно-исторических психологов на процесс онтогенетического развития: «По мере того, как дети вовлекаются в совместные с другими людьми интерпсихические акты, в частности, в диалог, эти акты постепенно

---

[1] *Fivush R., Slackman E.* The Acquisition and Development of Scripts. In: Nelson K. Event Knowledge Structure and Function in Development. Hillsdale, New Jersey — L.: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 1986, p. 72—73.

[2] *Cole M.* Cultural Psychology. Cambridge, Mass., L. (England): The Belknap Preee of Harvard University, 1996, p. 134.

[3] *Nelson K.* Cognition in a Script Frammework. In: J.H. Flavell and L. Ross (eds.) Social Cognitive Development. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p.101.

[4] Ibid., p. 110.

становятся для них интрапсихическими. В этом смысле функционирование индивидуальной психики имеет социокультурное происхождение. Речевое взаимодействие с другими людьми постепенно становится разговором с собой и для себя (эгоцентрическая речь), а затем безмолвной мысленной диалогической речью. Дети интериоризируют (Л. Выготский) или присваивают (Б. Рогофф) информацию и способы мышления из своих взаимодействий с родителями, другими взрослыми, более способными сверстниками. Технические и психические средства, предоставляемые культурой, опосредуют функционирование интеллекта»[1].

В процессе онтогенеза происходят фундаментальные структурные изменения, заключающиеся в том, что для существа, живущего в культурной среде, опосредование действий культурой становится второй природой. «Дети не рождаются способными к опосредованию своей деятельности артефактами, но они приходят в мир, где взрослые, заботящиеся о них, имеют такую способность. Фактически сами дети, входя в мир, становятся в некотором важном смысле культурными объектами. Изменения способов, которыми они присваивают набор культурных средств своего общества в процессе превращения в его взрослого представителя, являются центральными в онтогенетических изменениях... Основной факт, свидетельствующий о возникновении человеческой сущности из символического характера культурного опосредования, состоит в том, что когда новорожденные входят в мир, они уже является объектами культурной интерпретации со стороны взрослых... В 1970-х гг. педиатр Эйден Макфарлейн записывал разговоры между акушерами и родителями новорожденного. Он обнаружил, что родители практически сразу начинают говорить о новорожденном и с ним. Типичным высказыванием о новорожденной девочке может быть, например: «Я буду страшно беспокоиться, когда ей исполнится восемнадцать» или «Она не сможет играть в регби». В опыте английских мужчин и женщин, живших в 50-е гг., представление о том, что девочки не играют в регби и о том, что, став подростками, они окажутся объектами

[1] *Miller P.H.* Theory of Developmental Psychology. N.Y.; Freeman, 1993, p. 421.

сексуальных домогательств со стороны мальчиков, которые будет ставить их в рискованное положение, могло считаться общепринятым. Используя эту информацию, извлеченную из своего культурного прошлого, и считая культуру относительно неизменной (т. е. считая, что мир их дочери будет очень похож на их собственный), родители проектируют вероятное будущее для своего ребенка... Родители вносят будущее в настоящее. Воспоминание (чисто идеальное) родителей о своем прошлом и представление о будущем своих детей становится фундаментальным материальным ограничителем жизненного опыта ребенка в настоящем. Именно этот довольно абстрактный и нелинейный процесс преобразований порождает хорошо известное явление, заключающееся в том, что даже взрослые, не имеющие никакого представления о реальном поле новорожденного, будут обращаться с ребенком совершенно по-разному в зависимости от его символического культурного «пола», например, они будут подбрасывать младенцев в голубых пеленках и приписывать им «мужские» качества, в то время как с младенцами в розовых пеленках они будут обращаться мягко и приписывать им красоту и кроткий нрав. Иными словами, взрослые буквально создают различные материальные формы взаимодействия, основанные на представлениях о мире, обеспеченных их культурным опытом. Заметим, насколько эта ситуация отличается от воплощенной во взгляде на развитие ребенка с точки зрения теории научения. Взрослые основываются не на наличном поведенческом репертуаре ребенка, чтобы изменять его шаг за шагом, ребенок является для них существом культуры, и именно так они с ним обращаются... Пример Э. Макфарлейна также показывает важное различие между социальным и культурным, которые нередко смешиваются в теориях развития, основанных на противопоставлениях среды организму или природы воспитанию. Термин «культура» в этом случае относится к закрепленным в памяти формам деятельности, считающимся подходящими, в то время как «социальное» относится к людям, чье поведение соответствует культурным нормам и в чьем поведении применяются принятые культурные образцы. Этот пример побуждает культурно-исторических психологов сделать особый

акцент на социальном происхождении высших психических функций»[1].

Анализ высказываний родителей при первом взгляде на своего ребенка помогает нам понять, как влияет культура на непрерывность и скачки в индивидуальном развитии. Думая о будущем своих младенцев, эти родители полагают, что дела всегда будут обстоять так же, как они обстояли прежде. Это предположение стабильности заставляет вспомнить выразительный образ Л. Уайта: во временном отношении сформированная культурой психика является «континуумом, простирающимся в бесконечность в обоих направлениях». Таким образом опосредование культуры позволяет людям «проецировать» прошлое в будущее, создавая устойчивую рамку интерпретации, которая затем считывается обратно в настоящее как один из важнейших элементов психической непрерывности. Самое первое и наиболее существенное условие для непрерывного развития после того, как новорожденный «вторгся в группу», состоит в том, чтобы он был включен в повседневную жизнь группы. Чарльз Супер и Сара Харкнесс, работавшие в традиции этнокультурной теории Дж. Уайтинга, говорят о «нише развития» ребенка в рамках повседневных практик его окружения. Под «нишей развития» они понимают систему, состоящую из физических и социальных компонентов, в которых живет ребенок, регулируемые культурой обычаи ухода за ребенком и представления родителей о детях. Майкл Коул определяет культурные практики как ближайший объект опыта ребенка. Он называет культурными практиками виды деятельности, в отношении которых существуют нормативные ожидания, повторяющиеся или привычные действия. Внутри культурной практики все объекты являются социальными, поскольку они социально установлены. Культурные практики функционально и структурно подобны тому, что Супер и Харкнесс называют нишами развития, а другие исследователи — контекстами или видами деятельности. Активными агентами развития являются и ребенок, и его социокультурное окружение. Примеры ниш раннего развития показывают, что дети интегрируются в культуру таким образом, который одновременно поддерживает

[1] *Коул М.* Культурно-историческая психология. С. 208–211.

их развитие и позволяет группе приспособиться к ним и продолжать заниматься своим делами. Одновременно с установлением координации между детьми и опекающими их закладываются основы их совместного опыта. Р. Гелман и Дж. Гриноу указывают, что дети не только начинают жить со «скелетными принципами», направляющими и побуждающими их к получению знаний в различных важных когнитивных областях, но и сама социокультурная среда предстает перед ними организованной таким образом, который учитывает эти изначальные структуры; оба эти фактора содействуют друг другу[1].

Важно подчеркнуть и то, что сценарии могут усваиваться косвенным путем, т. е. при отсутствии непосредственного опыта переживания события. Сценарии — культурные знания, они могут вырабатываться средствами культуры, когда кто-то рассказывает о событии, например, по телевидению. Возможно даже, что дети не дифференцируют знания, полученные непосредственно из опыта или косвенным путем, чему есть некоторые эмпирические доказательства. Хотя сценарии возникают в социально-культурном контексте, они в то же время конструируются ребенком когнитивно. Таким образом, представление о событии у детей — это функция трех переменных: 1 — того, как событие определено в культуре; 2 — структуры самого события как такового; 3 — умения ребенка понимать и воспроизводить социальную и структурную организацию события. Термин *script acquisition* (приобретение сценария) подразумевает, что образуется новая схема, так что репрезентация данного события отлична и отличима от репрезентации иных событий. Нам нужен новый сценарий, когда мы сталкиваемся с новой или неизвестной нам ситуацией. Впрочем, мы редко оказываемся в совершенно незнакомой ситуации, когда не можем представить себе, что же случится, поскольку представление о событии — не изолированные знания. Они соотносятся с широким социально-культурным контекстом, а также друг с другом. Мы всегда интерпретируем новые события в терминах знакомых нам событий. Не бывает абсолютно новых событий. Самый первый в жизни обед в ресторане может восприниматься как аналог до-

---

[1] *Коул М.* Культурно-историческая психология. С. 211 – 224.

машнего обеда. Тогда новые моменты (чтение меню, выбор и заказывание блюд) будут настолько отличать событие от обеда дома, что приведут к созданию нового сценария[1]. Вероятно, существует сценарий еды как таковой, и, сталкиваясь с новой ситуацией, цель которой — еда, мы используем сценарий еды в восприятии нового события. Можно ожидать, что нами используются и категории имеющихся у нас сценариев при интерпретации нового. Сценарии не существуют как изолированная система репрезентации. Они не только связаны друг с другом, но являются частью более обширной базы знаний, замешанной на культурных и социальных представлениях и ценностях. Мы всегда должны учитывать различные социальные факторы, которые влияют на процесс развития ребенка. Что говорится до, после или во время события о нем? Переживается ли событие самим ребенком или нет? Хотя дети, кажется, репрезентируют событие так же как взрослые, нельзя забывать, что знания маленьких детей очень ограниченны, что затрудняет им интерпретацию отдельных событий.

Дети строят сценарии на основе их собственного опыта. Доказательство тому — те языковые формы, которые дети используют, описывая сценарии, а также открытая структура сценария. Генерализация опыта — естественный продукт сознания ребенка. Доказано, что подобные генерализации возникают уже после первого столкновения с событием, хотя имеет значение и то, что говорят ребенку взрослые до и после события, а также во время его. При описании своих знаний о событиях дети используют конструкции и языковые выражения, которые говорят в пользу их понимания логических отношений[2].

Непосредственные связи между пониманием ребенком события и обучением его языку обнаружены при изучении взаимодействий матери и ребенка в знакомых и незнакомых ситуациях. Здесь мы находим, что знакомые ситуации помогают ребенку усвоить значения слов, в них ребенок демонстрирует такие свои умения, как информативные ответы на вопросы или упоминание отсутствующих объектов. Мы счита-

[1] Там же. С. 74–75.

[2] *Nelson K.* Event Knowledge and Cognitive Development, p. 231–232.

ем, что репрезентации рутинных событий делают ребенка способным приписывать значения уже установленным репрезентациям. Все начинается с простейших описаний сценариев, но к восьми годам дети уже сочиняют проблемные истории на основе их знаний о событиях. Сходным образом, в социальных играх старших дошколят самые удачные игровые последовательности основываются на социальных сценариях.

Когда и каким образом начинают формироваться репрезентации событий? Это происходит в годовалом возрасте. Формируются ли они из отдельных сцен, связанных друг с другом, или они представляют собой большое целое, которое затем дифференцируется? Сегодня многие исследователи стоят на позициях «социального трансакционизма», который в большей или меньшей степени преемствует концепцию Выготского.

«Последние исследования ситуационного познания оспаривали представление об обучении как отдельной деятельности и подчеркивали его укорененность в повседневных деятельностях, целях и контекстах. Утверждая, что индивидуальная интернализация может не является главным средством передачи культурных сообщений, эта точка зрения подчеркивает важность культурных навыков в поддержании процесса культурного обучения. Правильное периферийное участие в социальной практике является главным, и обучение является частью этой практики»[1].

Механизм овладения культурой

Маргарет Дональсон пишет о выводе Джона Макнамары «о существовании у детей высокочувствительного к языку «механизма овладения», в результате действия которого усвоение языка значительно опережает усвоение других умственных навыков. Макнамара предложил тезис о том, что дети способны усвоить язык именно потому, что обладают определенными умениями и навыками в других сферах, в частности

---

[1] *Miller J.G.* Cultural Psychology: Briding Diciplinary Boundaries in Understanding the Cultural Grounding of Self. In: Handbook of Psychological Anthropology. Philip K. Bock (ed.) Westport, Connecticut-London; Greenwood Press, 1994, p. 154–155.

потому, что у них относительно хорошо развита способность извлекать смысл из ситуаций, связанных с непосредственным взаимодействием людей. Чтобы понять, как это происходит, представим, например, следующую ситуацию. Англичанка находится в комнате с арабкой и двумя ее детьми — мальчиком 7 лет и девочкой 13 месяцев, которая только начала ходить и без посторонней помощи может сделать лишь несколько шагов. Англичанка не знает ни слова по-арабски, а арабка не знает английского. Девочка идет от матери к англичанке и возвращается назад. Она поворачивается и снова собирается направиться к англичанке. Последняя улыбается, указывает на мальчика и говорит: «А теперь иди к своему брату». В тот же момент мальчик, *понимая ситуацию,* хотя он не понял ни одного слова, протягивает сестре руки. Малышка улыбается, меняет направление и шагает к брату. Так же как и старший ребенок, она прекрасно поняла ситуацию. Заметим, что слова «а теперь иди к своему брату» полностью соответствовали схеме взаимодействия. Все участники события понимали его в том смысле, что каждый понимал намерения другого. Использование языка не было столь необходимым, но слова произносились, и их значение легко угадывалось в том контексте взаимодействия людей, который они сопровождали. Что имелось в виду этими людьми, было ясно без слов. Что означали слова, в принципе, можно было извлечь из самой ситуации. Для этого главное — способность уловить значение, осмыслить предметы и, прежде всего, осмыслить то, что делают люди, куда, конечно же, включается и то, что они говорят. С этой точки зрения, именно способность ребенка понимать ситуацию позволяет ему познать язык через активный процесс выдвижения и проверки гипотез. Имеется, однако, важное условие, которое должно выполняться, если данный подход отражает реальное положение дел: ребенок, в принципе, должен уметь делать выводы»[1].

■ **Значение когнитивистской теории развития для антропологии.** Когнитивное развитие ребенка демонстрирует

[1] *Доналдсон М.* Мыслительная деятельность детей. М.: Педагогика, 1985. С. 43–44.

процесс его социализации. Концепция социализации при помощи включения во взрослый сценарий является наиболее адекватной с точки зрения психологической антропологии, поскольку она позволяет построить модель трансмиссии культуры как системы сложных функциональных взаимодействий и конфликтов, между индивидами и группами, имеющими различные ценностные доминанты, а следовательно и различные картины мира, объединенные только общим набором бессознательных комплексов, определяющих характер и условия человеческого действия («культурными константами»), и общими культурными темами, которые имеют внутри культуры несколько различных интерпретаций так, что эти различая служат источником функциональных конфликтов, а следовательно культурной динамики. Мы предполагаем, что сценарии описывают межчеловеческие взаимодействия во множестве различных ситуаций и ребенок, подключаясь к взрослым сценариям, бессознательно усваивает некоторые модели взаимодействия. При этом усвоенные модели взаимодействия в значительной мере (если не главным образом) формируют его картину мира (служат источником усвоения «культурных констант»), а во-вторых, формируют его навыки взаимодействия, которые имеют для каждой данной культуры общее ядро и на микроуровне (бытовые взаимодействия, взаимодействия в малых группах), и на макроуровне (межгрупповые взаимодействия в ходе функционального внутрикультурного конфликта). Никакая другая модель социализации не дает возможности объяснить, как могут передаваться из поколения в поколение алгоритмы действия в ходе масштабных функциональных конфликтов. Следует обратить внимание на наличие осознаваемых и неосознаваемых репрезентаций, понятий, которыми оперирует когнитивистская теория развития.

Концепция когнитивной деятельности Джерри Фодора

Посредническая роль ментальных репрезентаций

В серии публикаций, начатой в 1975 г., Джерри Фодор показал, что ментальные процессы человека осуществляются посредством ментальных репрезентаций, которые следует рассматривать в качестве ментальных посредников и которые имеют все ключевые

характеристики языка. Фодор выдвигает гипотезу о существовании языка мышления[1].

Фодор выдвигает следующие тезисы:

1) Пропозициональные отношения реализуются через отношения внутри ментальных предложений, сформулированных на языке мышления субъекта.

Эту проблему изучают психологи, которых называют интенциональными реалистами и которые убеждены, что интенциональная психология дает адекватное объяснение важнейшим аспектам всей психологии человека. Интенциональный реализм — это теория, согласно которой поведение человека и его ментальные состояния производны от его суждений и желаний. Способность мыслить, в том виде, какая она есть и какой могла бы быть, — это необходимое условие для интенциональных состояний в целом. У человека, бесспорно, должны быть богатые способности к образованию ментальных репрезентаций. В таком случае лучшим и, возможно, единственным объяснением интенционального реализма становится язык мышления. Конечно, язык мышления у всех людей не одинаков, но у всех у них в наличии система ментальных репрезентаций, напоминающая естественно-языковую систему.

2) Психологически релевантные каузальные свойства пропозициональных отношений вытекают из синтаксических свойств ментальных предложений, реализующих данные отношения.

Каким образом интенциональные состояния выполняют свою каузальную роль? Фодор выдвигает тезис об автономности: ментальные знаки порождают поведение и иные ментальные состояния благодаря присущим им внутренним свойствам. Репрезентационные свойства глубинных предложений не являются внутренними свойствами. Отдельное предложение обладает содержанием благодаря его отношениям с внешним миром. Два внутренних знака могут иметь абсолютно одинаковые внутренние свойства, даже будучи различными репрезентациями. Один может быть, например, визуальным изображением лошади, дру-

[1] *Kim Sterelny*. The Representational Theory of Mind. Oxford (England), Cambridge (Massachusetts): Basil Blackwell, 1990, p. 24.

гой — зебры. Оба изображения могут вызывать идентичные, но семантически нетождественные внутренние состояния. Семантические свойства не являются внутренними свойствами. Очень упрощая ситуацию, можно сказать, что внутренние свойства ментальных состояний являются внутренними свойствами организма. Психологически релевантные внутренние свойства ментального предложения — это синтаксические его свойства.

3) Семантическое содержание пропозициональных отношений объясняется семантическими характеристиками ментального предложения. Семантические характеристики ментального предложения объясняются его синтаксической структурой и семантикой составляющих его элементов.

Понятие модульной модели

Но как внутренние структуры обретают свои синтаксические и семантические характеристики? По Фодору, естественный язык усваивается при помощи языка мышления, который является врожденным для человека. Но как используются внутренние предложения и как они понимаются? Предложения естественного языка усваиваются нами благодаря тем механизмам перцепции, которые у нас есть, в том числе когнитивным механизмам, о которых писал Фодор. Но какова их роль в понимании внутренних предложений? И что означает в данном случае само понимание?

Чтобы ответить на эти вопросы, Джерри Фодор предлагает модулярную теорию, предполагающую трехчленную типологию когнитивных механизмов. Она состоит в следующем: органы чувств человека содержат *датчики*, которые реагируют на внешние раздражители и посылают информацию о них в виде нейронного кода. Затем в действие вступает *модуль систем ввода*. Данные с датчиков обрабатываются этой системой ввода. Результат обработки передается в *центральный процессор* — средоточие высших когнитивных процессов. Предложенное Фодором трехчленное деление противоречит более ранним представлениям когнитивной психологии, согласно которым не существует резкого различия между пер-

цептуальными процессами и центральными когнитивными процессами.

Датчики — это своеобразный интерфейс между символическими процессами и внешним миром. Они находятся на границе сознания и внешнего мира. Входной импульс в датчиках — это некоторая физическая энергия, на выходе мы имеем символ. Здесь имеет место один тонкий момент: граница между датчиками и системой ввода одновременно является границей между процессами, требующими физического описания, и процессами, требующими вычислительного описания.

Системы ввода специализированы. Не существует единой системы зрительного восприятия, но есть отдельные системы восприятия цвета, формы, человеческих лиц и т. д. Т. е. системы ввода или модули специфичны и работают каждая с определенным типом стимульной информации. Фодор, например, считал, что механизмы речевого восприятия нацелены только на конкретный (речевой) тип стимулов. Человек, владеющим английским языком, прекрасно понимает, что в словах *bet* и *pet* одна и та же гласная. Это значит, что, если Фодор прав, мы распознаем эту гласную перцептуальным механизмом, который отличен от того механизма, что используется нами при различении визуального изображения. Действительно, акустически различные звуки мы легко воспринимаем как варианты одной и той же фонемы, а языковые различия, которые мы улавливаем, зависят не только от остроты нашего слуха, но и от особенностей нашего родного языка. Так, у англоговорящего человека вызывает затруднение тональная мелодика азиатских языков. Если вычислительный механизм ориентирован на решение определенного типа задач, естественно предположить, что он и адаптирован к данному типу задач. Алгоритмы, заложенные в компьютерные программы игры в шахматы, настроены на анализ шахматных позиций и не могут быть использованы для оценивания, например, футбольных матчей.

Адаптированность, специализированность имеют свои последствия. Если у нас у всех есть общий набор подсистем, ориентированных на решение вполне конкретных задач, можно предположить, что данные под-

системы как бы «встроены в нас» и врожденно специализированы.

Итак, допустим, что системы ввода специализированы и, в некоторой степени, врожденны. Они ассоциируются со специфической, локализованной и структурированной нейронной системой. Самое главное — то, что системы ввода автономны, т. е. они не пользуются информацией из центрального процессора, а центральный процессор имеет только ограниченный доступ к ментальным репрезентациям, которыми оперируют системы ввода.

Системой ввода информация передается в центральный процессор. Последний представляет собой, с двух точек зрения, устройство *общей* переработки информации. Во-первых, когнитивная переработка в нем инкапсулирована, а источники информации не специфичны. К примеру, открыв глаза и посмотрев на потолок, мы понимаем, что уже настало утро, и это происходит благодаря визуальному модулю нашего центрального процессора, который имеет в своем распоряжении довольно ограниченную информацию. А именно: свет, попадающий на сетчатку глаз, да еще, может быть, самые общие знания о мире. Фодор назвал данное явление *изотропностью*.

Во-вторых, в центральном процессоре степень подтверждения любой гипотезы зависит от характеристик *всей* системы убеждений и знаний. Например, не веря ушам своим, я отвергаю мысль о том, что в моем саду поют феи, а не птицы, поскольку допущение о реальном существовании фей очень усложнит мою систему убеждений. Надо сказать, что сам Фодор выражал скепсис относительно возможности разработки хорошей теории центральных процессов.

Инкапсулированные системы, как считал Фодор, дают нам возможность видеть мир таким, каков он есть на самом деле, а не таким, каким мы хотим его видеть. В противном случае, т. е. если бы процессы перцепции не были бы инкапсулированы, по мнению Фодора, нам было бы много труднее воспринимать нестандартные ситуации, и эта трудность могла бы стать для нас фатальной.

Фодор — нативист, и в его представлении перцепция изначально уже адаптирована к некоторым самым

общим структурным характеристикам мира, сведениям о нем, таким, как то, например, что иллюминация вызывает изменения в интенсивности света.

«Гипотеза Фодора порождает множество вопросов о границах между системой ввода и центральной системой. Теоретически и эмпирически трудно установить границу между перцепцией и мышлением. Как экспериментально проверить тезис Фодора о том, что система обработки естественно-языкового сообщения не имеет доступа к фоновым знаниям отправителя сообщения о социальном мире? И все же, несмотря на все проблемы, гипотеза Фодора продуктивна с экспериментальной точки зрения, теоретически обоснована и последовательна. Она важна и с общефилософской позиции, и с позиции создания достоверной теории ментальных репрезентаций»[1].

Итак, когнитивная система человека состоит из двух частей — центрального процессора и модулей. Модули — это системы автономной переработки информации, имеющие доступ только лишь к инкапсулированной информации и не принимающие в расчет информацию, существующую в когнитивной системе, внешней по отношению к модулю, каждый из модулей перерабатывает только информацию определенного типа, знания или репрезентации более высокого уровня не модифицируют переработку модулей — центральный процессор для них непроницаем. В отличие от модулярных процессов центральные процессы не инкапсулированы: они имеют доступ ко всей информации системы. Это отличие имеет важное последствие для теории познания. Для Фодора только лишь модулярные процессы доступны научному исследованию: их можно исследовать экспериментально, поскольку они обращаются к информации локальной, а потому контролируемой. Получить же представление относительно центральных процессов можно лишь в результате исследований, имеющих эпистемологический характер. Фодор причисляет к модульным процессам перцепцию и понимание языка, а к процессам центральным — умозаключения.

Поскольку все объекты, события, действия, выступающие в качестве репрезентации, встроены в сложную систему культурных взаимосвязей (а поведенчес-

[1] Ibid., p. 78–79.

кие модели — в первую очередь), то они не могут рассматриваться вне контекста. Как же совместить представление о модулях, которые перерабатывают объективную, неискаженную культурным контекстом информацию с понятием культурной схемы, являющейся одним из основных понятий когнитивной психологии?

Майкл Коул предлагает такой ответ: информация извне сначала воспринимается модульными системами и подвергается в них первичным преобразованиям. Затем она фильтруются набором культурных моделей, интериоризированных человеком в процессе социализации, а затем обрабатывается центральным процессором. Таким образом, «культурные нити» переплетаются с модулями, организуя и переорганизуя контексты их существования, и «центральный процессор» получает культурно-обработанную информацию, а модульные системы, будучи врожденными, запраграмированны на культурную обработку информации. Получается, что любая информация для нашего разума изначально существует в культурном контексте и только само наличие этого культурного контекста делает возможным реализацию нашей системы восприятия[1].

Когнитивные схемы определяют не свойства, присущие объекту, а контексты, в которых встречаются объекты и действия и которые встречаются достаточно часто и потому являются стабильными в памяти.

■ **Основной вклад Джерри Фодора в антропологию.** Теория Дж. Фодора получила значительную популярность в когнитивной антропологии и культурной психологии. С одной стороны, потому, что Фодор развивал в когнитивной психологии идею интенциональной психологии. С другой стороны, Майкл Коул использовал модульную модель Фодора для обоснования понятия контекста, поскольку по Фодору получается, что доставляемая нам датчиками информация проходит через цензуру центрального процессора, которая, в свою очередь, культурно-обусловлена, и та информация, которая не укладывается в культурные модели, хоть и воспринимается нашими органами чувств, но не доходит до нашего сознания. С нашей точки зрения, объяснение понятия контекста (структурирования информации в центральном процессоре) не

[1] *Коул М.* Культурно-историческая психология. С. 226.

является самым прямым путем для объяснения понятия контекста, однако для этнопсихологии в теории Фодора важна идея, что входящая информация подвергается в нашей психике цензурированию, а также, что на момент ввода она разбивается на фрагменты (отдельные модули) и собирается в общую картину только в центральном процессоре, причем некоторые модули могут быть проигнорированы, а информация структурируется так, чтобы соответствовать нашей культурной картине мира.

Уильям Гадиланст и социальная когниция

Основным вопросом, интересующим Уильяма Гадиланста, является то, как социальная категоризация воздействует на социальные схемы, которые индивиды применяют в межгрупповых контактах. Социальная категоризация, — считает он, — определяет личность, объект или событие как члена отдельной категории. Она обеспечивает содержание категорий и размежевывает процесс категоризации на будущие перцепции, воспоминание и предположения. Гадиланст выделяет пять типов схем, которые используются в социальном познании: личностные схемы, событийные схемы, схемы свободного содержания или процедурные схемы, self-схемы и ролевые схемы. Личностные схемы включают понимание черт и целей, которые воздействуют на типичных и специфических индивидов. Событийные схемы включает общее знание того, что обычно имеет место в особенных случаях, таких как праздники. Схемы свободного содержания действуют как обработка правил или процедур для спецификации связей между информационными блоками, но сами они не содержат конкретной информации. Ролевые схемы отражают модели поведения в рамках определенной социальной роли. Self-схемы содержат информацию о собственном психологическом состоянии личности, которое управляет информационной обработкой self[1].

[1] *Gudylunst W.B., Gumbs L.I.* Social Cognition and Intergrou Communication. In: Handbook of International and Intercultural Communication. In: Molefi, Kate Asante and William B. Gudylunst (eds.) Newbury Park — L. — New Delhi: Sage Publication, 1989, p. 207.

Self может рассматриваться как видовая схема (схема более высокого уровня), которая содержит «абстрактное представление о прошлом опыте, включающее личные сведения»[1]. По существу, self служит в качестве рамок, в которых поступающие стимулы взаимодействуют с прошлым опытом индивида и интерпретируются[2]. Self-концепт — это относительно постоянная, многоаспектная когнитивная структура, которая «при определенных обстоятельствах посредничает между социальным окружением и социальным поведением»[3].

Отдельно Гадиланст рассматривает стереотипы, которые понимает как «особые типы ролевых схем, которые организуют предшествующее знание и ожидания личности о других людях, которые подпадают под конкретные социально определенные категории»[4]. Ролевая схематика, — считает он, — может основываться на таких факторах, как пол, раса, возраст или занятие, если перечислять только некоторые из них. Социальное стереотипирование имеет место, «когда комплекс черт, ролей, эмоций, способностей и интересов атрибутируются индивидам, которые категоризируются на основании легко идентифицируемых характеристик»[5]. Индивиды, принадлежащие к стереотипированной группе, являются похожими друг на друга и отличными от других групп по ряду атрибутов. Социальные стереотипы и связанные с ними атрибуты активируются в социальных ситуациях, где групповое членство является «выпуклым».

Межгрупповые контакты активируют различные социальные когнитивные процессы. Любой контакт начинается с социальной категоризации, но результатом может быть то, что или социальные категоризации

---

[1] *Rogers T., Kuiper N., Kirker W.* Self-reference and the encoding of personal information. Journal of Personality and Social Psychology, 35 (9), 1977, p. 677.

[2] *Marcus H.* Self-schemata and processing information about the self. Journal of Personality and Social Psychology, 63, 1977.

[3] *Turner J.* Towards a cognitive redefinition of the social group. In: H. Tajfel (ed.) Social identity and intergroup relations. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 19.

[4] *Gudylunst W.B., Gumbs L.I.* Social Cognition and Intergrou Communication, p. 210.

[5] *Hewstone M., Giles H.* Social groups and social stereotypes in intergroup communication. In: W. Gudykunst (ed.) Intergroup communication. London: Edward Arnold, 1986, p. 11.

воспринимаются как яркие (в этом случае будет иметь место главным образом межгрупповое поведение), или социальные категоризации не будут восприниматься в качестве «выпуклых» (в этом случае имеет место главным образом межличностное поведение). Когда социальные категории не воспринимаются как «выпуклые», личная, не социальная идентичность является активированной и первостепенную роль играет self-схема. В противном случае место личностных процессов занимают процессы, связанные со стеореотипизацией и ролевыми схемами[1].

■ **Основной вклад Уильяма Гадиланста в антропологию.** Концепция Гадиланста — пример еще одной тенденции развития теории схем, которая выводит нас на проблемы социологии, что тоже имеет для этнопсихологии определенную важность.

■ Бредд Шоур: культурное познание. Пример нового антропологического синтеза

Понятие культурного познания

Культурное познание, считает Бредд Шоур (Bradd Shore), производно от двух различных типов значений: 1) объективной — семиотической организации текстов (моделей) культуры и 2) субъективных — процессов конструирования значения, посредством которых символы культуры внедряются в сознание как опыт[2].

«Постструктуралистская критика теорий культуры способствовала пересмотру в последние годы взглядов на текстовую модель культуры, систему культурных значений. Инициатором ревизии представлений о культурных значениях еще раньше стала герменевтика с ее пониманием значения как неизбежно «значения для» кого-то. Согласно герменевтической традиции любой текст — *открытая* и *многоголосая* си-

[1] *Gudylunst W.B., Gumbs L.I.* Social Cognition and Intergrou Communication, p. 218.

[2] *Shore B.* Twice-Born, Once Conceived: Meaning Construction And Cultural Cognition. American Anthropologist. Vol. 93. №.1. March 1991. p. 9.

стема значений. Антропологи в свою очередь обратились к этнографическим текстам, ощутив исторический характер собранных ими материалов о культурах. Проблема культурных значений трансформировалась в проблему истории и власти. Понятие социального действия как общественно значимого человеческого поведения стало центральным для символической и когнитивной антропологии, однако обеим не хватало знаний о ментальных репрезентациях для раскрытия когнитивных и социологических аспектов значения. Традиционно антропологи держат в фокусе внимания вопрос о том, *что* означает данный предмет; мы же концентрируемся на более фундаментальном вопросе: *как* предметы вообще получают значения у индивидов. Если текстовая модель интерпретации рассматривает значение в качестве необходимого элемента организации текста как такового, то наша интерпретативная стратегия делает акцент на роли понимания «различного рода знаков, которыми психическая жизнь выражает себя». Психологическое значение (*значение-в-сознании*) освобождается от логического значения (*значения-в-тексте*). При таком подходе текст уже не является гегемоном, ибо значение порождается как результат взаимодействия (в пределе конфронтации) текста и сознания. Интерпретативная антропология нуждается в объединении логического и психологического аспекта значения путем соотнесения семиотической структуры текста с когнитивными процессами, посредством которых значение осваивается. Я трактую значение как род деятельности по конструированию значения, предполагающий наличие познающего субъекта и культурно организованного объективного мира. Подобная трактовка позволяет раскрыть культурно мотивированные практики как деятельность по созданию значений. В фокусе нашего внимания — понятие значения, которое примиряет: 1) взгляд на культуру, при котором считается, что культурные схемы управляют креативной человеческой активностью и одновременно являются ее продуктами; 2) конструктивистский подход в психологии, снабдивший нас знаниями о ментальных репрезентациях»[1].

[1] Ibid.

Теория конструирования значения

Как полагает Шоур, любая теория конструирования значения должна удовлетворять следующим требованиям: 1. Такая теория должна рассматривать процесс конструирования значения в контексте общих направлений эволюции человека, а именно: а) символически опосредованной адаптации человека; б) необходимости механизмов социальной координации и коммуникации среди небольших групп первобытных людей; в) имплицитного противоречия между возрастающей социальной взаимозависимостью, с одной стороны, и развитием индивидуальной способности к ментальному отображению практического опыта, имеющей следствием формирование принципиальных личностных различий, — с другой; г) возникновения социальной памяти (традиций); д) «институционализации» — появления институтов как вариантов ответов общества на вызовы реальности. 2. Такая теория должна объяснять различия и связи между *субъективным* значением и *интерсубъективным* значением, о которых писал Тейлор, подчеркивая, что совершенно необходимо концептуально разграничивать мир коллективных значений и мир индивидуальных смыслов[1]. 3. Теория конструирования значения должна объяснять историческую и локальную вариативность систем значений. Здесь, как отмечал К. Гирц, важно помнить, что культурные знания носят локальный характер. Гирц называл культурный и исторический релятивизм, которым «болеют» некоторые исследователи, «великим страхом», присущим интеллектуалам, и иронизировал над ним[2]. 4. Невзирая на локальный характер социально разделяемых значений, теория конструирования значения должна объяснять возможность перевода одной системы значений в другую. Культурные знания — консервативный феномен, но даже они допускают культурную трансляцию.

[1] *Taylor C.* Interpretation and the Sciences of Man. In: William M. Sullivan, (eds.). Interpretive Social Science: A Reader. Paul Rabinow and Berkeley: University of California Press, 1979.

[2] *Geertz C.* The Way We Think Now: Toward An Ethnography of Modern Thought. In Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology. New York: Basic Books, 1983, p.147—163.

5. Теория конструирования значения должна согласовываться с психологическими теориями развития, их видением онтогенеза формирования значения. 6. Не обязательно делать выбор между структуралистской и практико-ориентированной перспективой формирования значения. Первая трактует структуры знаний в терминах схем, ментальных моделей и эффектов прототипа. Вторая смотрит на процесс формирования значения как на креативный процесс, который сопровождает практическую активность и принятие решений и включает в себя скорее анализ дискурсов в опыте, нежели структуры опыта. 7. Такая теория должна соотносить логические (т. е. системные) аспекты значения с психологическими (т. е. субъектно-ориентированными). 8. Понятие значения в такой теории не должно ограничиваться такими традиционными когнитивными феноменами, как идеи, убеждения, ценности. Новая концепция значения должна включать практический опыт как аффективно-чувственный феномен. Значение чувственно и умозрительно одновременно. Антропологам следует описать организацию таких «микропрактик», которые обеспечивают экспериментальную базу абстрактных значений. 9. Теория конструирования значения должна рассматривать последнее как феномен, имеющий определенную «глубину». Значение многослойно; как музыкальное произведение оно характеризуется определенной гармонией, полифонией, диссонансами. Культурные знания — знания иерархические, они различаются по степени эксплицитности и их разделяемости (sharedness) обществом[1].

Интегративные модели культурно-обусловленной перцепции

Теоретическое сближение когнитивного и интерпретативного подходов обязано тому сдвигу в понимании феноменов перцепции и образования понятия, который произошел в сознании когнитивных психологов. Последние отошли от классической таксономической модели классификации, в рамках которой категории предстают как совокупность необходимых

[1] *Shore B.* Twice-Born, Once Conceived, p. 11 — 12.

и достаточных определяющих признаков. Выяснилось, что категоризация не нуждается в *полном* наборе определяющих признаков. Напротив, сознание апеллирует к *типичным* проявлениям той или иной категории как прототипическим моделям, с которыми сравнивается поступающая информация. Таким образом, базовые аспекты классификации — не перебор признаков, а поиск аналогии, релевантных паттернов. Существует предположение, что эффект прототипов в базовом своем варианте — явление врожденное, но сложные формы познания имеют в своей основе культуральную обусловленность перцепции. Традиционная психология восприятия с ее атомистическими и таксономическими подходами чужда интерпретативной антропологии, разрабатывающей интегративные модели культурно-обусловленной перцепции. Ныне же открывается возможность интеграции классической антропологии с современной психологией восприятия.

Теория прототипов радикально изменила наше понимание процессов образования базовых понятий и категорий. Но каковы процессы сличения хранимого в памяти прототипа с вновь поступающей информацией? Конструирование значения есть когнитивный процесс, опирающийся на процессы схематизации, а значит, поиск аналогий — центральный момент в конструировании значения. Аналогии, по-видимому, важны для «сенсорных понятий», ибо сенсорная практика вступает в связь с общественными символами (языковыми и прочими). Процесс схематизации унифицирует в сознании культурные символы и их референты. Культурно организованный мир воспринимается субъектом как «естественный» факт, т. е. как мир значений. Процесс схематизации имеет психологически примитивные формы, когда субъект формирует чисто индивидуальные знаки. Культура влияет на субъекта, предлагая ему общественно разделяемые модели для упорядочивания его практического опыта. Такие модели обеспечивают «скоординированную схематизацию» и общественно разделяемые значения для всех членов человеческого сообщества или группы. Посредством таких конвенциональных (в противоположность чисто персональным) моделей, члены сообщества приобрета-

ют общую основную когнитивную ориентацию, которую мы называем *интерсубъективностью*. Значение, следовательно, рождается дважды: первый раз посредством социальной и исторической эволюции конвенциональных схем, второй раз посредством индивидуальной схематизации. Если бы отсутствовала связь между конструированием значения как индивидуальной активностью и конструированием значения как социальной активностью, осуществляющейся при помощи культурных моделей, было бы сложно понять, как конвенциональные репрезентации приобретают свою психологическую мощь. Последняя способствует укоренению коллективных репрезентаций в сознании и их превращению в мощные рычаги индивидуальной мотивации.

Хотя теоретики постмодернизма и подняли вопрос о степени «разделяемости» культурных значений, когнитивная психология и психология развития убедительно доказала и функциональную важность, и социальное происхождение интерсубъективности, лежащей в основе культурного познания. Особенно интересны в этом отношении работы К. Треварфена[1], который изучал феномен первичной интерсубъективности на взаимодействиях самых маленьких детей со своими нянями и показал, что средствами достижения интерсубъективности для детей становятся различные формы физической синхронизации: модуляции голоса, контакты взглядов и прочее. У детей постарше первичная интерсубъективность трансформируется во вторичную, которая достигается при помощи игрушек. Последние создают основу для перехода к более абстрактным формам интерсубъективности. Антропологам и психологам, — считает Бредд Шоур, — следует оттолкнуться от результатов подобных исследований и показать, каким образом интерсубъективная координация в конструировании значения достигается посредством социальной передачи культурных схем. Сверх того, необходимо понять, как интерсубъектив-

[1] *Trevarthen C.* Communication and Cooperation in Early Infancy: A Description of Primary Intersubjectivity. In: Before Speech: The Beginnings of Human Cooperation. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

ность соотносится с так называемым многоголосием культуры, которое постоянно демонстрируют нам этнографы.

Символизация подразумевает символическую мотивацию, посредством которой устанавливаются определенные связи между означаемым и означающим. Необходимо различать несколько типов мотивации. Схематизирующая активность в конструировании первичных знаков может быть названа идеогенетической мотивацией знаков. Естественный символизм или *эмпирическая* мотивация знаков подразумевает, что симптоматические ассоциации конвенционализируются в публичные символы. Мотивация такого типа объясняет общие (но не универсальные) распределения некоторых символических ассоциаций среди различных культур, например: кровь и родство, физические признаки (вроде волос, ногтей, слюны) и жизненные силы или сексуальность. *Конвенциональная* мотивация знаков связана с ассоциациями, которые являются внутренними по отношению к культуре.

Восприятие взрослого человека отличается от восприятия ребенка тем, что первый пользуется более абстрактными ассоциациями, которые в значительно большей степени опосредованы конвенциональными моделями. Метафорические схематизирующие процессы участвуют не только в образовании элементарных символов, но также и в конструировании большого количества значений более высокого уровня. Как культура опосредует реальный опыт? В этой проблеме в последние годы центральным вопросом стал вопрос о метафорах, которые Шоур, опираясь на работы И. Ричарда[1] и М. Блека[2], рассматривает как средства создания и расширения сложных систем человеческого мышления через «интеракционный эффект». Метафора позволяет навести новую категоризацию на исходный предмет, подключая к нему новые импликации. В теории культуры метафорические процессы трактуются как производные культурных шаблонов или культурных моделей. Гирц подчеркивает внеш-

[1] *Richards I.A.* The Philosophy of Rhetoric. New York: Oxford University Press, 1936.

[2] *Black M.* Metaphor. In Models and Metaphors. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1962.

нюю, публичную природу таких шаблонов и предполагает, что они обеспечивают внешний источник регуляции нервной системы. Культурные (или конвенциональные) модели обеспечивают почву для синхронизирующих ассоциаций, дающих соответствующие рамки для интерпретации реального опыта. Такие конвенциональные модели являются продуктом человеческого сообщества, члены которого должны создать схемы, обеспечивающие минимальный уровень социальной и семантической координации. Подобные модели охватывают собой различные культурные конвенции, включая метафоры, мифы, ритуалы, сценарии и «социальные драмы». Простые сценарии или ритуализированные взаимодействия детей и их нянек должны рассматриваться как промежуточная ступень между индивидуальными моделями поведения и сугубо конвенциональными моделями, хорошо известными культурным антропологам. В конвенциональных моделях конструированию значения предшествует своего рода двойное движение. Новая персональная практика (опыт) проходит сквозь призму конвенциональной модели и таким образом осваивается как формы памяти. Равным образом подобные модели осознаются заново субъектом в связи с новым опытом. Иными словами, *культурные формы персонализируются в тот самый момент, когда личный опыт конвенционализируется.* Хотя процесс конструирования значения предполагает ассоциативную цепочку, связывающую сенсорные метафоры с моделями более высокого уровня, использующими конвенциональные схемы, эти ассоциации не являются простой метонимией или сопоставлениями. Более вероятно, что они обеспечиваются когнитивной интеграцией, которая использует те же самые элементарные процессы сенсорных метафор, посредством которых знаки исходно приобретают для субъектов свои значения[1].

Отношения между конвенционально и эмпирически мотивированными значениями лежат в плоскости внешних источников, а идеогенетические мотивированные значения выводятся из внутренних процессов конструирования значения и являются сложными

[1] *Shore B.* Twice-Born, Once Conceived, p. 21.

и диалектическими. Таким образом, материализация понятий «работает» в обоих направлениях. Конвенциональные культурные символы не только приобретают свою психологическую силу через внешнее освоение, они также часто усваивают реальный опыт. Надо заметить, что в ритуальной передаче культурного знания во многих обществах физический опыт часто сопряжен с болью и увечьем. Физические процессы осознаются также посредством метафорического языка, искусства, мифов.

Культурные схемы — важные составляющие перцепции, поскольку именно они дают основу конструированию интерсубъективного значения для членов общества. Являясь унифицированной материализацией реального опыта, каждая культурная модель имеет, по крайней мере, два момента рождения: один — публичный и конвенциональный, второй — субъективное освоение и интеграция конвенциональной формы отдельным субъектом. Брешь между конвенциональными формами культурной жизни и их условными репрезентациями в сознании индивида гарантирует продолжение регенерации конвенций из практики, что и порождает интерсубъективность. Центральное положение культурных моделей в познании ни коим образом не означает ни монолитности, ни неисторичности культурного познания, поскольку двойное рождение знаков культуры гарантирует их двойственную природу: конвенциональную и идиосинкразическую. Такие знаки разделяются обществом, но в ограниченном смысле. Культурно-обусловленное значение указывает не на закрытость дискурса, но только на высокую вероятность сходства того, как новый опыт будет осмыслен сознанием членов сообщества.

■ **Основной вклад Бредда Шоура в антропологию.** В теории культурного познания Шоура мы встречаем синтез когнитивной, символической и психологической антропологии и культурной психологии. В этом подходе соединены все новейшие концепции различных областей этих областей познания, и важен, для нас прежде всего потому, что показывает, что такой синтез не является внутренне противоречивым и может быть отправной точкой дальнейшего развития антропологии.

Психоаналитическая антропология

«Мы многому научились у психоаналитиков, — пишет Теодор Шварц. — Психоанализ заставил нас обратиться к опыту детства и к последующим формативным фазам. Он дал нам знания и о бессознательном, и о сознательном уровнях опыта и психологических структурах. Он научил нас искать мотивы и функции культурных форм. Он стал одним из нескольких источников нашего интереса к символизму и методу интерпретации личностных культурных символов. Благодаря своему методу интерпретации «свободных» ассоциаций информанта он сделал возможным глубокое проникновение в символический дискурс. Психоанализ привлекал наше внимание к непосредственности отношений познания и аффекта. Он был рационалистическим и в то же время предлагал понять иррациональное. Он был динамической теорией, поскольку он заострял наше внимание на конфликте между ростом и фиксацией, между желанием и необходимостью, между биологическим и выученным, социальным, а также интериоризированными конфликтами и механизмами защиты, которые опосредуют восприятие. Он заставляет нас искать сексуальные проявления и проявления агрессии, удовольствия, страдания, стремления к смерти. Он предлагает теорию культуры, которую он понимает как причину и как результат действия психологических защитных механизмов»[1].

В предыдущем разделе в главах, посвященных истории психологической антропологии, мы показали, как глубоко было влияние психоаналитической теории на антропологические исследования. Трудно, если не невозможно, провести линию между школой «Культура и Личность» и тем, что было названо психоаналитической антропологией. «В короткой истории психологической антропологии как поддисциплины клинические науки фигурируют весьма значительно. Действительно,

[1] *Schwartz T.* Anthropology and Psychology. In: New direction in Psychological Anthropology. Theodor Schwartz, Geoffry M. White, Catherine A. Lutz (eds.) Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 333.

психологическая антропология в неоценимом долгу перед психиатрией и психоанализом. Каждый, кто что-нибудь знает о психологической антропологии, легко может вспомнить о значительной роли таких клиницистов, как Абрам Кардинер, Эрик Эриксон, Карин Хорни, Эрик Фромм, Геза Рохейм и, конечно, самого маэстро Зигмунда Фрейда. Эти ученые, по отдельности или в сотрудничестве с антропологами, помогли психологической антропологии значительно вырасти в информативности, концептах и объеме исследования. Однако психологическая антропология не является клинической наукой и, несмотря на то, что она получает пользу от клинических наук, она имеет свои собственные пути. Психологическая антропология имеет дело с большим числом индивидов, которые являются нормальными и функционирующими членами общества. Среди методов подхода психологической антропологии обычно выделяются научная процедура формирования гипотезы, проверка гипотезы, кросс-культурная ратификация результата и дальнейшее усовершенствование гипотезы. В этом прежде всего нужно подчеркнуть, что психологическая антропология не есть просто психология индивида, и она должна избегать психоанализа целых культур в манере, к которой пришел Фрейд в своих заключениях о происхождении тотема и табу»[1]. Поэтому неудивительно, что в настоящее время интерес к психоанализу уменьшился, вытесненный когнитивистскими направлениями психологии, но отнюдь не исчез, он скорее видоизменился, на первый план стали выходить проблемы, которые прежде мало обсуждались психоаналитически ориентированными антропологами. Так, из современных авторов, которых мы рассмотрели выше, интерес к психоанализу сохранил не только Шварц, которого мы выше процитировали, но и М. Спиро, который известен тем, что вступил в полемику с давней работой Бронислава Малиновского[2] с точки зрения аутентичного фрейдизма[3].

---

[1] *Hsu F.L.K.* Psychological Anthropology in the Behavioral Sciences. Handbook of International and Intercultural Communication. In: Molefi, Kate Asante and William B. Gudylunst (eds.) Newbury Park — L. — New Delhi: Sage Publication, 1989, p. 9 — 10.

[2] *Malinowski B.* Sex and Repression in Savage Society. NY: New American Librery, Inc., 1955

[3] *Spiro M.E.* Oedipus in the Trobriands. Chicago: Chicago University Press, 1982.

И что здесь особенно важно, «хотя многие представители классической школы культуры и личности занимались психоаналитической концепцией, Спиро делал это сознательно и систематически... Результатом было появление его теории (1987), которая рассматривала интеракцию личности, социальной системы и культуры»[1].

Сегодня есть и другие исследователи, придерживающиеся в целом фрейдистской парадигмы и составляющие отдельное направление внутри психологической антропологии — психоаналитическую антропологию. Здесь на первый план выходит ряд теоретических и методологических проблем, таких как концепт предкультурного несимволического self, которое является глубинным, скрытым и неуловимым с помощью прямого наблюдения, или проблема защитных механизмов, роль «ego» или «self» в организации воспринимаемого ими мира, включающего конфликтующие цели и интересы, которые конституируют идентичность человека. Однако многое в построениях современных антропологов психоаналитической школы оспаривается некоторыми из психологических антропологов других направлений, во всяком случае с тех пор, как началось почти повальное их увлечение когнитивной психологией.

Проблема здесь в том, что антропологи традиционно были не склонны принимать метафоры «глубины» и определение психоанализа как «глубинной психологии». Именно этот образ использовал Фрейд, который смотрел на себя как на человека, занимающегося «археологией» ума. С идеей «глубины» связано предположение, что основополагающие, скрытые, внутренние феномены не доступны для непосредственного наблюдения, но являются сокровенными и таинственными. «Схема», сценарий», «модель», касаясь психологических аспектов человеческой личности, не затрагивают ее ядра. Идея, что психоаналитики каким-то образом добираются до информации, находящейся невыразимо глубоко в человеческих головах, в свое время явилась главным основанием разграничения антрополо-

[1] *Piker S.* Classical Culture and Personality. In: Handbook of Psychological Anthropology. Philip K. Bock (ed.) Westport, Connecticut; London; Greenwood Press, 1994. C. 14.

гических объектов исследования и психологических. Так, символические антропологи решили, что изучение ментальных процессов не является делом антропологии. Так и часть современных психологических антропологов останавливается на том, что демонстрирует связь культуры с психологией, не стремясь вникнуть в психологические глубины. Отсюда яркий образ пещеры, часто встречающийся в антропологических работах, касающихся психологических проблем. Используя эту метафору, антропология хочет продемонстрировать, что наслаждается светом дня, в то время как психоаналитики остаются в темноте. Верна ли эта метафора? «Является ли психика чем-то несимволическим и внекультурным, согласно психоаналитическим моделям? И да и нет... Секс и агрессия в форме Эдипова комплекса признавались психоанализом стержнем всякого конфликта, а специфические культурные формы объяснялись как стратегии для разрешения этого конфликта или защиты от него. Целью ранних психоаналитических исследований культуры являлось обнаружение фундаментальных стимулов, лежащих в основе культурных форм. Антропологи, не симпатизирующие таким исследованиям, трактовали психоанализ как психологию побуждения (drive psychology), понимающую психику как бездонный котел агрессивных и либидозных (оральных, анальных и фаллических) импульсов, недоступных культуре. Более того, они справедливо осуждали неизбежное в подобных исследованиях смешение культурных форм, таких как миф, с индивидуальными психологическими проблемами. Тем не менее фрейдовское понятие id имеет некоторое сходство с антропологическим изображением self, а психоаналитические подходы необходимы для объяснения культурно-психологических процессов»[1]. Психоаналитическая антропология является поддисциплиной психологической антропологии, «посвященная использованию психоаналитических концепций, метода и теории в изучении культуры. Психоаналитическая антропология имеет также другую, менее изве-

[1] *Ewing K.P.* Is psychoanalisis relevant for anthropology. In: New Direction in Psychological Anthropology. Theodor Schwartz, Geoffry M. White, Catherine A. Lutz (eds.) Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 255—256.

стную, но одинаково важную цель — использование этнографических и теоретических работ антропологов для ускорения развития и выяснения психоаналитической теории»[1].

Сегодня, когда многие психоаналитики отходят от дихотомической стимульной модели, в которой целью является просто изучение действия защитных механизмов для того, чтобы обнаружить репрессированные конфликты, подпитываемые внекультурными стимулами, это тем более так. Эго-психология, наиболее распространенный современный вариант психоанализа, сосредоточивает свое внимание на защитном процессе самом по себе и, в конце концов, на роли эго или self, которые конституируют идентичность личности и организовывают ее перцептуальный мир. «Некоторые недавно возникшие психоаналитические теории основаны на интерперсонально и культурно конституированых и интериоризированых моделях «self». В этих моделях психика культурно объединена в целостность. Этот взгляд имеет важное следствие для понимания мотивации и внутрипсихических конфликтов психологическими антропологами. Ведь индивид имеет множество целей, которые часто не осознает»[2].

Именно подход Фрейда к исследованию субъективности, а не его научная теория, оказал большое воздействие на развитие наук о человеке в конце XX в. Значение психоаналитического интереса к субъективности для культурного исследования состоит в освещении проблем, связанных с self, и поддержании сохраняющейся когерентности или личностной целостности с течением времени. За последние два десятилетия происходил пересмотр гуманитарного подхода внутри самого психоанализа.

Психоаналитических психологов в клиническом психоанализе наиболее привлекает исследование конфликтов именно между культурно-символически организованными целями в человеке, как они реализуются человеком, защищаются им и маскируются. Люди одновременно озабочены и выражением, и со-

---

[1] *Spain D.H.* Psychoanalitic Anthropology After Freud. N.Y.: Psyche Press, 1992, p. 2.

[2] *Ewing K.P.* Is psychoanalisis relevant for anthropology, p. 256.

крытием своих мотивов во взаимодействии с другими. Психоаналитики разработали множество технических приемов для обнаружения стратегий, которые индивиды используют для сокрытия своих мотивов (даже от самих себя), а также их стратегий по управлению и разрешению конфликта. В психотерапевтическом процессе врач фокусирует свое внимание на множестве слоев значений, которые присутствуют в коммуникации[1]. «Антрополог может наблюдать, как люди управляют конфликтами (используя при этом то, что во фрейдовской концепции называется «защитой»), как конфликтами различных культурных сил, культурных тенденций, не прибегая к тому, чтобы редуцировать эти конфликты к ненаблюдаемым первоначальным силам, движущим человеком. Как антропологи мы можем постоянно видеть, как люди находятся под тяжестью конфликтов, в частности, когда мы обращаемся от анализа культуры как связной целостности к интерпретации культурных сценариев, предлагающих нам действовать в специфическом контексте. Индивиды оперируют в пределах многочисленных рамок, которые зачастую непостоянны. И это непостоянство, постоянная смена культурного контекста во многих случаях есть источник внутреннего конфликта»[2]. Так, В. Крапанзано, указывая недостатки антропологических интерпретаций, говорит, в частности, о том, что антропологи (как и другие представители социальных наук) принимают очень упрощенную ролевую модель для описания социальных взаимоотношений, «которая может придать концептуальное изящество их описаниям, но не может отдать должное «игре», которая имеет место в самих взаимодействиях. Хотя ролевые теоретики признают, что люди могут иметь и обычно имеют более, чем одну роль, и что эти роли часто конфликтуют — в служебном романе, например — они не имеют адекватного способа концептуализирования игры на протяжении времени среди этих многих ролей, которые редко артикулируются как таковые. Представьте собеседование при приеме на работу,

---

[1] *Labov W., Fanshel D.* Therapeutic Discours: Psuchoterapy as Conversation. NY.: Academic Press, 1977.

[2] *Ewing K.* The illusion of Wholeness «Culture», «Self», and The Experience of Incosistency // Ethos, 1990, № 18 (3), p. 251 – 278.

когда работодатель — мужчина, а кандидат на рабочее место — женщина. Несмотря на объективность, «требуемую» условиями служебной обстановки, пол играет важную роль в интеракции и в типизации, которая имеет в ней место. Подумайте о флирте, о выражениях серьезности на лицах, о показаниях экспертизы о профессиональной пригодности, об ощущении лидерства, о необходимости следовать инструкциям — все это одновременно или последовательно внутри одного «события» — собеседования, где одна сторона понимается как проситель, а другая как наниматель»[1].

Как предполагает Бертрам Колер, «психоанализ и антропологию объединяет интерес к детерминации желаний и целей. Культура предполагает матрицы значений, которые служат основой для истории жизни и играют свою роль в психоаналитической ситуации. Эти две изучающие человека дисциплины основываются на отношениях между двумя людьми как экспементальном основании предполагаемого понимания значений. Отсюда — ценность характеристик рефлексивного подхода в клиническом психоанализе для исследований культуры, фокусирующихся на отношениях между этнографом и информантом. Многие из не понимающих значение психоанализа для культурных исследований смешивают удаленную от опыта метапсихологию, отражающую научное мировоззрение Фрейда и клиническую терапию, фокусирующуюся на значении и проистекающую из психоаналитических исследований»[2]. В этом отношении психоаналитический подход незаменим, — считает такой ведущий современный антрополог, как Катрин Эвинг. «Антропологи, — считает она, — обязаны ставить вопрос о валидности этнографии, которую они представляют, изучаемым культурам. Традиционно этнологи основывают многие свои этнографические модели на публичных заявлениях, сделанных их информантами. Эти заявления делались информантами на основании их ценностной системы, а антропологи обращали мало

[1] Ibid., p. 301 – 302.

[2] *Cohler B.J.* Intent and Meaning in Psychoanalysis and Cultural Study. In: New direction in Psychological Anthropology. Theodor Schwartz, Geoffry M. White, Catherine A. Lutz (eds.) Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 284.

внимания на контекст и на имплицитные аспекты отношений между информантом и антропологом в ходе их коммуникации. В последнее время, однако, многое изменилось с возникновением деконструкционистского (постмодернистского) движения, которое широко распространилось в антропологии. Это движение выработало осознание антропологии прошлых лет как проявления колониальной власти, которая влияла и на антропологические тексты»[1].

Одной из первых работ в этом духе была работа К. Двайера «Мороканские диалоги»[2]. Постмодернисты стремятся выразить чужую точку зрения, не интерпретируя ее со своей точки зрения. Но эта стратегия основывалась на ложной посылке, что значение можно передать словами. Согласно модели Двайера, антрополог мог сказать: «Я не поддерживаю это чувство». Напротив, психоаналитик не дает оценок и вообще не фиксируется на своих собственных реакциях, потому что знает, что его реакция может не понравиться пациенту и помешать терапевтическому процессу. Психоаналитик будет сообщать пациенту только то, что, как он думает, является терапевтически эффективной интерпретацией. Зато и цель врача-психоаналитика состоит в том, чтобы наблюдать за реакциями человека, стремясь интерпретировать их и реконструировать содержание глубинных бессознательных пластов его психики, но он не должен критиковать эти реакции. Аналитик опирается на свой собственный жизненный опыт (можно даже сказать, на свою историю своей собственной жизни), которого он пациенту, разумеется, не сообщает. Но именно на этом опыте строится коммуникация между врачом и больным.

«Что по этому поводу беспокоит большинство антропологов — это очевидный властный дисбаланс между психоаналитиком и пациентом. Отношения между антропологом и информантом во многих аспектах совершенно отличны и более сложны. Антропологи некомфортно чувствуют себя в той роли, в которой им приходится пребывать, — представителей доминиру-

---

[1] *Ewing K.P.* Is psychoanalisis relevant for anthropology, p. 260 – 261.
[2] *Dwyer K.* Moroccan Dialogues: Anthropology in Question. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982

ющего общества. Предписания, подобные предписаниям Двайера, пытаются изменить этот дисбаланс власти насильственным раскрытием метафоры. Открытая метафора может быть подвергнута цензуре, но эта цензура не меняет социально обусловленных отношений. Как и в психотерапевтических отношениях, дисбаланс власти здесь предопределен через культурно выработанные и имплицитные образы отношений между обществами, а также тем, что именно антрополог представляет информанта и его общество другим. Эти отношения будут продолжаться и выражать себя тайным путем, даже если сознательно антропологи попытаются от них уйти. Информант может приписывать власть антропологу так же, как пациент психоаналитику. Антрополог традиционно рассматривает себя как «внешнего наблюдателя». Сознавая невозможность одновременного участия и наблюдения, антропологи часто приходят к нигилистическому утверждению, что, поскольку участие в жизни изучаемого общества неизбежно, наблюдение невозможно»[1].

Но именно у психоаналитиков антропологи могут найти полезные стратегии, позволяющие выработать этически приемлемую точку зрения на дисбаланс власти. Психоаналитическая ситуация является в высшей степени структурированной, в которой изначальный дисбаланс власти ясным образом устраняется через культурную дихотомию «врач — пациент», которая устанавливает ясные пределы и точно ограничивает пространство отношений. Цель состоит в том, чтобы помочь анализируемому осознать образ себя и образ другого, которые возникают в процессе взаимодействия как образы пациента и врача, и наблюдать, как пациент использует эти образы, чтобы сформировать и определить отношения. Другими словами, психоаналитик использует статусные различия между аналитиком и пациентом как проективный экран. Анализ успешен, когда пациент приходит к осознанию аналитика как равного себе, кто не имеет власти над ним в социальном мире. В основе стратегии психоаналитиков лежит напряжение между участием и наблюдением, как средство для достижения терапевтической це-

---

[1] *Ewing K.P.* Is psychoanalisis relevant for anthropology, p. 262.

ли. Но здесь аналогия между психоанализом и антропологией, казалось бы, заканчивается. «Антропологи не имеют терапевтических целей. Или имеют? Иногда антропологи придают своим информантам идентичность, которую те могут использовать как свою собственную в международном сообществе. Многие этнические группы во многих странах уже использовали этнографов, которые помогали им выразить и продемонстрировать свою идентичность в политическом дискурсе»[1].

Антропологи правы в том, что невозможно наблюдать какое-либо общество без того, чтобы участвовать в нем. Фрейд пришел к аналогичному выводу, когда отошел от гипноза и выработал технику, требующую эмоционального соучастия. Психоаналитическая техника является, по существу, процессом наблюдения за собственными реакциями в диалоге с другим. Но антропологам предстоит еще научиться использовать свои реакции в качестве средства наблюдения.

Интерпретация в психоанализе до сих пор является искусством, источником психоаналитических откровений остается интуиция. Это, очевидно, личный источник познания. С этой точки зрения психоаналитическую антропологию интересует интерпретативный метод К. Гирца. «Различие здесь только на одну ступеньку. Сама по себе интерпретация Гирца базируется на высоких интуитивных скачках, укрепленных в личном опыте полевой работы. Интерпретация Гирца связана с отбором и сопоставлением данных. Интерпретация в психоанализе начинается с наблюдения за своими реакциями на анализируемого. Это самонаблюдение переходит затем во внимание к специфическим невербальным элементам, включающее хронометрирование, выбор слов, последовательность и т. д., которые выдают намерения анализируемого. Эти элементы коммуникации Гирц наблюдает в своих исследованиях, они же дают основание психоаналитику утверждать интуитивно формулируемые гипотезы. Как показывает Гирц, символы — это не какая-то таинственная, ненаблюдаемая сущность, находящаяся внутри человеческой головы, а скорее ткань по-

[1] Ibid., p. 263.

вседневной коммуникации. Как антропологи мы не можем знать, как другой переживает мир, мы можем только изучать, как другие отвечают и передают посредством коммуникации этот опыт. Между тем даже те символы, которые представляют, что мы думаем о нашем глубинном «я» или «мотивах», проявляются, хотя и не прямо, в социальном мире. Интерпретативный проект Гирца близко связан с его утверждением о культурном релятивизме. Но нам нет необходимости принимать утверждение о чистом культурном релятивизме как альтернативе фрейдовской модели импульсов. Скорее мы можем наблюдать, как индивиды используют символы и выражают свой опыт посредством этих символов. Культурные описания в гирцевской традиции статичны и монолитны, в них нет места творческому вкладу индивидов и социальных групп в создание истории культуры. Но когда мы осознаем, что для индивида в каждом обществе интерпретативные рамки никогда не всеобъемлющи и «альтернативные» реальности часто сопоставимы, данный антропологический проект замещается на другой, изучающий интерпретативные стратегии информантов в социальном мире конфликтов и непоследовательности»[1].

За последние несколько лет одновременно в антропологии и психоанализе был сделан поворот навстречу интерпретации — поворот, критикуемый многими, работающими в этих областях. Однако в увлечении подобным подходом некоторые антропологи видят опасность. Так, В. Крапанзано говорит об «упражнениях в интерпретации». «Я использую, — пишет он, — слово «упражнения» для того, чтобы подчеркнуть не всегда эксплицитные и даже не всегда желаемые результаты этого интерпретативного поворота: ведь даже в самых фундаменталистских герменевтических системах не существует никакой окончательной интерпретации. Если они не имеют никаких внешних целей, например, терапевтической, которая определенным образом может оцениваться и измеряться — упражнения в интерпретации рискуют стать искусством для искусства, интерпретацией ради ин-

[1] Ibid., p. 264–265.

терпретации. Но при всем при том интерпретация становится мостом между антропологией и психоанализом»[1].

Тем не менее гуманитарный подход к изучению желания и намерения внутри контекста общеразделяемых значений или культуры особенно важен, когда он рассматривается в контексте сообщений психоаналитиков и антропологов, работающих в других культурах, которые предполагают, что значение особенных модусов в отношениях между аналитиком и анализируемым должно пониматься на основе культурно ожидаемых модусов для познавания self. «Психоанализ как интерпретивный или гуманитарный научный подход должен быть дифференцирован от опыта метапсихологии или научного мировоззрения Фрейда, которое часто и неправильно представлялось как вклад психоанализа в изучение культуры. Для этого взгляда характерен особый интерес к рефлексивному исследованию, в котором отношения между двумя личностями, анализируемым и аналитиком или информантом и этнографом, одновременно становятся средством изучения и его предметом и в консультативном кабинете, и в культуре»[2]. Основываясь на эмпатии или замещающей интроспекции, аналитик и анализируемый сообща сосредоточиваются на опытном переживании анализируемых отношений как средстве для конструирования оценки рассказа анализируемого о своей жизни, включающего надежды и опасения за будущее. Как доказывает Шефер[3], психоаналитическое интервью может пониматься как попытка конструировать повествование, которое обеспечивает относительно более гибкую и адаптивную оценку, приводящую к усилению чувства личной интеграции, чем та, которая существовала до аналитического сотрудничества. Кроме того, как отмечали Рикоер и Фриман, взаимоотношения между аналитиком и анализируемым или между этнографом и информантом в ходе интервью становятся темой для изучения в интерпретивной, а также эмпатической пер-

[1] Ibid., p. 295–296.
[2] Ibid., p. 270.
[3] *Schafer*. Narrative Actions in Psychoanalysis. Vorcester, MA: Clark University Press, vol. XIV of the Heinz Werner Lecture Series, 1981.

спективе[1]. О первых попытках применения этой эмпатической перспективы, лежащей в основе клинического психоаналитического изучения значения, к этнографической проблематике рассказывалось уже в целом ряде работ У. Крек[2], К. Эвинг[3], В. Крапанзано[4]. Психоаналитические антропологи отмечают, что эмпатия, замещающая интроспекцию и чувствительность к процессу вживания, которые являются характерными для клинического психоаналитического интервью, также характеризуют антропологическое интервью с информантами.

■ **Значение психоаналитической антропологии.** Психоаналитическая антропология важна для психологической антропологии, поскольку последняя сама использует ряд психоаналитических концепций, таких как бессознательное и защитные механизмы, а в первую очередь психоаналитическую концепция «Я», включающую в себя как сознание, так и бессознательное. Современный подход психоаналитической антропологии, основанной на изучении проявлений и борьбы культурно-символических форм «Я-концепции», безусловно интересен и полезен для формирования теоретических оснований психологической антропологии, тем более, что он легко совместим с когнитивистским и символическим подходом в антропологии и без него трудно объяснить функцонирование культурных схем и сценариев.

■ Антрооология эмоций

В наше время в рамках психологической антропологии проводятся многочисленные исследования эмоциональной сферы, так что антропологию эмоций

---

[1] *Ricoeur P.* The Model of the Text: Meaningful Action considered as a Text. Social Research, 38, 1971; Freeman, M. Paul Ricoeur on Interpretation: The Model of the Text and the Idea of Development, Human Development, 28, 1985.

[2] *Kracke W.H.* Reflection on the Savage Self: Introspection, and Anthropology. In: Suerez-Orozco M.M. (ed.) The Making of Psuchilogycal Anthropology. Vol. II. Harcourt Brace College Publisher, 1994.

[3] *Ewing K.* The illusion of Wholeness «Culture», «Self», and The Experience of Incosistency.

[4] *Crapanzano V.* Some Thoughts on Hermeneutics and Psychoanalytic Anthropology. In: New direction in Psychological Anthropology, p. 294.

можно выделить в отдельное поднаправление. Причем возникло оно относительно недавно. «В то время как имплицитные высказывания об эмоциях изобилуют в классической этнографии, эксплицитное и выдержанное теоретизирование об эмоциях появилось только в последнее десятилетие», — пишет Дженис Дженкинс в 1994 г.[1] Причиной такого внимания именно к данной проблеме было наступление символической антропологии с ее антипсихологизмом. Психологические антропологи искали ту область, которая не могла быть у них отнята, относительно которой никто не мог сказать, что антропологам психологического направления нечего в ней делать. Текущие исследования психологических антропологов охватывают целый ряд тем, связанных с эмоциями, которые включают навыки воспитания ребенка и социализацию эмоций; культурное конституирование; межкультурные изменения в практике выражения эмоций; когнитивные подходы к эмоциями; лингвистические исследования эмоций; теоретические исследования эмоций.

В противоположность исследованиям эмоций, душевные расстройства долгое время были предметом изучения в психологической антропологии. Начало этому длительному и устойчивому интересу в большой мере положили совместные исследования Эдварда Сепира и Гарри Салливана, которые полагали, что изучение душевных расстройств является существенным для понимания фундаментальных человеческих процессов. Проведение грани между эмоцией и психопатологией, которая в работах первого поколения психологических антропологов понималась как социально обусловленное душевное расстройство, в наше время трактуется как проведение грани между эмоцией и аффектом как интерактивной конструкцией. Пересмотр отношений между культурой, эмоциями и психопатологией требует исследования ранее неисследовавшихся вопросов: что специфически культурного есть в эмоциях и психопатологии? Следует ли представлять эмоции и душевное расстройство как внутри-

[1] *Jenkins J.H.* The Psychocultural Study of Emotion and Mental Disorder. In: Handbook of Psychological Anthropology. Philip K. Bock (ed.) Westport, Connecticut; London: Greenwood Press, 1994, p. 97.

психические душевные события или как межсубъективные социальные процессы?

Существенным шагом вперед в формировании моделей эмоций является изучение туземной этнопсихологии, которая включает в себя формулирование туземной модели self и туземного «словаря» эмоций, исследование преобладания отдельных эмоций внутри общества, взаимосвязи различных эмоций, идентификацию тех ситуаций, в которых считается, что эмоции имеют место, туземного представления о соматических проявлениях эмоций. При этом предполагается существование активного функционирования (или дисфункции) психики во взаимодействии с социальным миром.

Прежде всего современный исследователь эмоций Дженис Дженкинс формулирует пригодное для его целей определение культуры. «Я беру культуру в контексте более или менее известных символов и значений, которые личности динамически создают или пересоздают для себя в процессе интеракции. Культура, таким образом, является направленностью способов чувствования, мышления и бытия в мире, неосознаваемое средство категоризации опыта, интерпретации и действия. Всякий человеческий опыт и действие — включая эмоции — должен быть интерпретирован. Этот взгляд на культуру позволяет видеть ее как нечто небезальтернативное и временное, посредством чего открывается живое пространство для теоретизирования об индивидуальной и родовой изменчивости и исключаются мнения о культуре как о чем-то статичном и гомогенном. Ее можно представить себе как общую генеральную линию, от которой индивиды и группы могут отклоняться и часто отклоняются. Я бы сказал, что такая концепция культуры является решающе важной для сравнительного изучения психопатологии»[1].

Антропологические рамки определения понятия «эмоция» значительно шире, чем психологические, которые не рассматривают эмоцию как внутрикультурное событие, а трактуют ее исключительно как индивидуальный ответ на событие-возбудитель. Так, Майкл Розальдо определяет эмоции как «частично

[1] Ibid., p. 99—100.

психические реакции, которые являются в то же самое время элементами моральной и идеологической установки; эмоции — это одновременно и чувства, и когнитивные конструкции, связывающие личность, действие и социологическую среду»[1]. Большинством психологов признается биологическая составляющая эмоций и определенная универсальность эмоций вне зависимости от культуры, некоторые даже приводят в пример естественно-научный подход к психологическому исследованию эмоции в его поиске «системы основных эмоциональных состояний, подобной менделеевской периодической таблице в химии и линнеевской системе классификаций в биологии»[2]. Но антропологические исследования не могут оставлять без внимания и культурную специфику и ситуативность эмоции. Концепция эмоции как ситуативно конституируемой в социальном окружении настойчиво утверждается в теоретических формулировках К. Лац.

Роберт Леви рассматривает эмоцию в тесной связи с познанием, как необходимый элемент культурного структурирования познания. Чувствование (элементом которого и является эмоция), с точки зрения Леви, незаменимо в том процессе, в результате которого культура проникает в наше мышление и наши действия. Именно чувства пробуждают в нас потребность выполнения тех или иных культурных сценариев[3]. Леви разделяет усвоение ребенком культуры на фазы в зависимости от того, какие эмоциональные предпосылки и следствия они имеют. Он рассматривает два типа познания, которые возникают в результате эмоционального стимула или имеют эмоциональную реакцию в качестве своего последствия. Прежде всего это ранняя инкультурация и социализация, в процессе чего ребенок усваивает все, что ему необходимо, чтобы стать взрослым членом общества. Она совершенно

---

[1] Цит. по: *Jenkins J.H.* The Psychocultural Study of Emotion and Mental Disorder, p. 100.

[2] Ibid., p. 101.

[3] *Levy R.I.* Emotion, Knowing, and Culture. In: Richard A. Shweder, LeVine, Robert (eds.) Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion. Cambridge, london, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1984, p. 220.

неотрывна от эмоциональных ощущений ребенка. Социализация ребенка в коллективе, совместное с другими детьми обучение также носят эмоциональный отпечаток. Чем более сильно познание сопряжено с эмоцией, тем лучше оно усваивается. Когниция сопряжена с эмоцией как со своим проводником в глубины человеческого мозга.

- **Значение антропологии эмоций.** Исследования эмоций являются важной частью современной психологической антропологии. Ее выводы, прежде всего те, которые касаются связи эмоции с когницией и эмоциональными аспектами культурной схемы и культурного сценария, должны быть усвоены антропологией.

Антропология self

Проблемы self, которая так подробно представлена в работах Джона Ингхейма, рассматривались многими антропологами. По нашему мнению, антропологию self следует рассматривать как составную часть психологической антропологии. Сделаем оговорку, что понятию self в рамках антропологии оказалось трудно найти определение, тем более трудно его перевести. Большинство русскоязычных исследователей оставляют его без перевода, мы тоже склоняемся к такому подходу, однако если перевод необходим, нам кажется, что предпочтительным будет слово «субъективность», как одна их характеристик человеческой личности.

Теме self отводил важное место в своем психологическом учении еще Уильям Джеймс[1], но во времена бихевиоризма проблема self была предана забвению. Интерес к ней вновь пробудил психоанализ в его поздней модификации, когда Фрейд в своих последних работах уделял большее внимание развитию и функционированию ego, нежели id, а неофрейдисты еще более подчеркивали важность концепции self и ego-идеала. В то же самое время американские психологи, работавшие в клинической сфере, нашли, что бихевио-

[1] *James W.* Princeples of Psychology. New York: H. Holt, 1890.

ристские модели, очевидно, являются слишком ограниченными, чтобы объяснять феномены, которые они наблюдают, и были готовы принять психоаналитические идеи, хотя и значительно модифицированные. Практически все теории личности, которые выдвигались в последние десятилетия, признавали важность self-конструктов. Однако научная ценность термина self снижалась, поскольку различные психологи, которые его использовали, не предлагали четких и однозначных определений, давая только операционные, или даже просто говорили о конструкте, которому они желали приписать упоминаемый ярлык.

Ненаучное употребление понятия self иногда делает его эквивалентом понятия «личности». Однако большей частью психологическое употребление self имеет место в отношении ограниченного класса конструктов, которые являются только частью системы, определяющей личность. «Как нам найти более ограниченное значение self, вставленное в более широкую систему конструктов — личность? И как предложенные принципы, касающиеся развития и функционирования self-процессов, вставляются в общий комплекс предложений, касающихся поведения и развития личности? Пытаясь ответить на этот вопрос, мы должны выбрать два тесно взаимосвязанных комплекса конструктов — мотивационных и когнитивных, которые первоначально вышли из общей психологии и общей теории поведения. Ведь личностная теория должна быть поведенческой теорией, а поведенческая — личностной. Принадлежат ли сознательные и бессознательные процессы сфере, отличной от физической сферы поведенческих событий, а именно, ментальной? Теоретики self соглашаются, что одновременно и сознательные и бессознательные процессы должны выводиться из наблюдаемого поведения»[1].

Понятие self является одним из ключевых понятий современной антропологии. Антропологическая литература по большей своей части основана на противопоставлении автономии и социальной связанности

[1] *Wylie R.C.* The Present Status of Self Theory. In: Handdook of Personality Theory and Research. In: Edgar F. Borgatta and William W. Lambert (eds.) Chicago: Rand McNally and Company, 1968, p. 735.

self. Считается, что self в традиционном обществе является менее автономным и более «социоцентричным». Так, антропологи обращали внимание на социальную природу культурных понятий о личности и отмечали, что в традиционных племенных обществах личность наследует дух, имя и соответствующие права и обязанности как член родовой группы[1]. Р. Шведер противопоставлял то, что они воспринимают, как два отличающихся способа понимания личности и социальных отношений. В западных культурах «эгоцентрично-договорная» модель изображает независимого индивида на абстрактном языке, в то время как в обществах с «социоцентричной органической» перспективой личность помещается в контекст и рассматривается как имеющая отличительные характеристики. Сравнение языка, используемого при описании других в США и Индии, кажется, иллюстрирует это различие. Согласно Шведеру, индусы могут думать абстрактно, однако в противоположность американцам они мыслят о личностях и социальных отношениях в конкретном и контекстуальном культурном стиле[2]. Подобно этому М. Розальдо обнаруживает мало соответствия между западным понятием независимости внутренне-направленного индивида и личностью у племени илонгот на Филиппинах. Личная и общественная части self не дифференцированы отчетливо и чувство self меняется от одного социального контекста к другому. У илонготов слабо развито чувство личной ответственности; они упрекают духов в несчастьях и игнорируют преемственность в личной истории. Эмоции являются более функциями социального контекста, чем данной диспозиции[3]. Некоторые исследователи, работающие в Южной Азии, делали заключения, исходя из взаимозависимости в межличностных отношениях, что психологическая автономия в западном смысле не присутствует и не является необходимой для эффективного участия в социальной жизни. Self является более когерентным в традицион-

---

[1] *Bourguigon E.* Multiple personality, possesion trance, and the psychic and cultural differences // Ethnos? 1989, № 17, p. 317—389.

[2] *Shweder R.A.* Thinking Through Cultures.

[3] *Rosaldo M.Z.* Knoledge and Passion: Ilingot Notions of Self and Social Life. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1980.

ных обществах, более фрагментирован и более изолирован или автономен в современных, сложных обществах. В современных/постмодернистских обществах индивиды играют различные роли и сталкиваются с различными и часто неожиданными ситуациями[1].

Некоторые исследования полагают, что self в сложных традиционных обществах находится где-то в середине унифицированно-фрагментированного континуума. Типизация обществ как исключительно социоцентричных или эгоцентричных не замечает сложностей и тонкостей в содержании и организации личностей и их культур. Согласно Гирцу, традиционные яванские и балийские личности являются социоцентричными, но при этом для них характерна внутренняя дифференциация между личным и общественным selves. Яванцы открывают свои чувства, взаимодействуя с другими в общественной сфере; они отделяют внутренний мир модулируемой эмоции от внешнего мира социально паттернированного поведения. В Бали, где общество характеризуется формализованными различиями статусов, идиосинкразический self, согласно Гирцу, отделяется от социальной интеракции. Общество является иерархической «драмой», в котором «драматические персонажи» открывают свои внутренние selves. Балийцы живут со страхом, что они грубо ошибутся в общественном представлении, и стыдятся обнаруживать свой внутренний self. Характеристики культурно конституируемых selves, однако, по возможности минимизируют индивидуальные вариации, психологические сложности и внекультурные измерения личности. Яванский self, например, можно рассматривать как ориентированный на другого, однако он также имеет отчетливо ориентированные внутрь качества[2]. Катрин Свинг полагает, что личности во многих культурах могут иметь множество self-представлений, которые изменяются в фокусе, зависящем от требований ситуаций. Пакистанские женщины обнаруживают несколько self-пред-

[1] *Roland A.* In Search of Self. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988.

[2] *Geerz C.* Fron the Native's Pount of View: On the Nature of AnthropologicalUnderstanding. In: Local Knoledge. New York: Basic Books, 1984.

ставлений. Поэтому Свинг высказывает предположение, что единичный self может быть субъективной иллюзией, даже в традиционных обществах. Субъект вовлечен в процесс конструирования своего self, подвергаясь разнообразным социальным и культурным факторам, и результатом этого может быть как интегрированный, так и фрагментированный self. Эвинг указывает, что при типизации self в незападных обществах часть смешивают актуальные социальные отношения или рассуждение о социальных отношениях с self-представлениями и подсознательными объектными отношениями. Социальные отношения и культурные ожидания, с одной стороны, и внутрипсихическая организация — с другой, — это различные вещи. Социальная взаимозависимость, иными словами, не эквивалентна психологической наклонности к зависимости или диффузии границ «эго» в психологическом смысле. Напротив, способность участвовать эффективно во взаимозависимых социальных отношениях может требовать психологической автономии в психоаналитическом смысле. Эвинг показывает, как психологические последствия трудностей детства с отделением-индивидуализацией приводили некоторых ее пакистанских информантов к трудностям приспособления к большим семьям их мужей. Однако личность и культурные идеи о личности — это не одно и то же. Но число ролей, которые играет личность, не указывает необходимо на фрагментированную личность или на желание экспериментировать с различными представлениями о self. Мы должны также заметить, что индивиды более или менее могут осознавать характеристики их собственных selves. Определенные социальные условия и опыт развития могут благоприятствовать фрагментированному и слабо разграниченному self. Это может уравновешиваться различными психологическими и культурными процессами. Эвинг писала, что люди сохраняют иллюзию внутренней связности посредством соединения своих различных ролей, selves и социального опыта через метафору, метонимию, перенос и идентификацию. Она также отмечает, что эмоция унифицирует опыт и что сама способность приспосабливать ориентации к различным ситуациям может поддерживать чувство цельности. Self

может объединяется эго-идеалом. Личность может играть различные роли в различных ситуациях, но приверженность системе ценностей и идеалов может поддерживать стабильную идентичность. Следует отметить желание быть хорошей личностью является темой в различных self-представлениях информанта (К. Эвинг). Крапанзано, кажется, упоминает этот феномен, когда он полагает, что совесть усиливает «относительные условности языка, которые маскируют прагматически стимулируемую нестабильность диалогического обмена»[1].

В. Крапанзано более категоричен. Он полагает, что чувство цельности является иллюзией. Характеристики self и другого являются нестабильными и несколько менее реальными, чем стабильные структуры личности. Межличностная коммуникация постоянно противодействует стабильности или создает, в лучшем случае, иллюзорные структуры[2]. Отношение между стабильностью и диалогом может быть, однако, более сложным, чем это кажется. То, что люди говорят друг другу, может усиливать self-концепции и когерентные взгляды на мир или, когда имеют место социальное напряжение или конфликт, оно может способствовать психологическому конфликту. Каждая личность, по-видимому, состоит из различных «Я»-позиций, которые общаются друг с другом. Эти позиции включают внутреннее или «истинное» self, социальные selves или части этих selves, self-объекты и других или аспекты других. Экзистенциальное «Я» через воображение облекается в каждую из форм, когда он вспоминает и предвидит соответствующие социальные ситуации и диалоговые интеракции. Индивиды, однако, могут варьироваться по тому признаку, где обычно находится их «Я» и по тому, как свободно и сознательно оно перемещается среди различных позиций. Является ли self гомогеничным или фрагментированным — это зависит отчасти от темпа и сложности социальной жиз-

---

[1] *Ewing K.* The illusion of Wholeness «Culture», «Self» and The Experience of Incosistency, p. 251 – 278.

[2] *Crapanzano V.* Some Thoughts on Hermeneutics and Psychoanalytic Anthropology. In: New direction in Psychological Anthropology. Theodor Schwartz, Geoffry M. White, Catherine A. Lutz (eds.) Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

ни. Если некоторые условия способствуют фрагментации, то другие восстанавливают чувство целостности. Многие сложные общества, и традиционные и современные, кажется, имеют адаптивные стратегии для унификации self или, по крайней мере, для усиления чувства внутренней гармонии[1].

К. Гирц, опираясь на свои исследования современной западной, балийской и японской культуры, определяет self как «уникальный, интегративный и динамический центр суждений и действий. Межличностный опыт в младенчестве и в раннем детстве, включающий физические и социальные составляющие, ведет к универсальной дифференциации self от других [людей] и внешних событий и определению личностных границ»[2]. Эта идея обсуждалась в дискуссии, в которой приняли участие многие ведущие психологические антропологи и которая была приложена в качестве введения к сборнику, вышедшему под редакцией Р. ЛеВина и Р. Шведера: «Теория культуры. Размышление об уме, субъективности и эмоциях». Р. Шведер так комментирует концепцию Гирца: «Конечно, в возрасте трех лет или ранее все дети во всех культурах воспринимаются как соответствующие этой западной концепции, связанной с личностными границами, самомотивацией, ассоциирования их наблюдаемого эго и их воли с их телом и т. п. В Бали существует множество таких точек пересечения. Однако создается впечатление, что культурная система взрослых Бали не выстраивается на основании раннего детского опыта, который в этом случае может рассматриваться как предкультурный. Действительно, кажется, что взрослая культурная система способна перестроить ранний детский опыт понимания себя. Но что представляет собой процесс, посредством которого может произойти так, что из широко распространенного в раннем детстве понимания себя, которые описывает Гирц, происходит взрослый с сильно отличающимися концепциями себя? Другими словами, то, что подходит под описание

---

[1] *Ingham J.M.* Psychological anthropology reconsidered, p. 107.
[2] Shweder R.A., LeVine R.(eds.) Culture Theory. Essays on Mind, Self and Emotion. Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1984, p. 12–13.

Гирцем западной взрослой концепции self, может быть также универсально для концепции «self» младенчества и раннего детства — универсальной концепции детства, которая приходит к высшей точке своего развития среди взрослых на Западе, но перерабатывается или отбрасывается взрослыми в Бали. Трехлетний балиец более похож на взрослого с Запада, чем на взрослого балийца... Еще мы знаем из описаний Гирца балийских и японских взрослых, что они гладко переходят из детства во взрослое состояние, тогда как с американцами это не так. Интересно знать, что происходит с балийскими и японскими детьми?.. Я думаю, что очерки Гирца были просто описанием культурной идеологии... Я полагаю, мы можем говорить, что культурная идеология является эффективной самоидентификацией для индивида, что индивиды фактически вырабатывают способ интуитивного дискретного определения себя, что мы можем говорить, что культурная идеология является орудием для постижения индивидом смысла своей индивидуальности и дискретности, его понимания устойчивости во времени. По мере того, как культура приобретает идею, что строительными блоками общества являются социальные роли, а не индивидуальные личности, вырабатываются категории характеров, и в конце концов self убивается той ролью, которую он играет — в этой мере уже подчеркивается неустойчивость: изменение роли становится изменением идентичности. Тогда встает такой теоретический вопрос: необходима ли культурная идеология self? Необходимо ли эксплицитно выразить культурную концепцию self для того, чтобы понять детское самопредставление? Западная концепция центрированного, высоко устойчивого self в действительности подавляется естественным фактом — тем фактом, что мы в течение всей нашей жизни играем роли. Эта устойчивость — миф, который опровергается тем, что мы ведем себя различно в разных контекстах. Вы может описать балийскую модель как перестройку ранее установившихся чувств. Но вы можете так же легко описать наше упорное подчеркивание постоянства, отдельности, аутентичности, те вещи, которые мы называем своим «истинним Я», как пере-

стройку, поскольку мы все постоянно надеваем маски»[1].

Роберт ЛеВин полагает, что концепция self должна уравновешиваться концепцией «среднего ожидаемого окружения», которые обе являются культурно-обусловленными. Концепция «среднего ожидаемого поведения» включает в себя спектр допустимых моделей поведения в различных культурных контекстах. Поскольку многие современные мотивационные конструкции в психологии могут не быть адекватными для понимания модусов мотивации в различных незападных культурах, изучение их с точки зрения культурно-психологической перспективы вносит вклад в понимание процесса, посредством которого культурные значения мотивируют поведение. В культурах, подчеркивающих независимые культурные представления о self, достижение — это преимущественная ориентированность на другого скорее, чем на себя. Среди взрослых индийцев умение обходиться с другими и исполнение долга конституируют важнейшую часть достигаемых целей и социальные умения, такие как уважение старших или помощь другим, конституируют важнейшие средства для достижения этих целей. Западная психологическая конструкция внутреннего локуса контроля, с его индивидуалистскими акцентами, не объясняет модусов self-контроля, акцентируемых в различных восточных культурах, которые фокусируются на контроле над внутренними состояниями[2].

■ **Значение антропологии self.** Исследования self имеют для психологической антропологии важное значение. Психологическая антропология не может принять законченный вид, пока не сформулирует учение о личности. Именно на своеобразном представлении о личности строится психологоантропологическая концепция поддержания стабильности традиционного общества и возможности для него быстрой и спонтанной модификации, а также десфункциональных процессов, которые ведут к гибели культуры.

[1] Ibid., p. 12—13, 15.

[2] *Miller J.G.* Cultural Psychology: Briding Diciplinary Boundaries in Understanding the Cultural Grounding of Self. In: Handbook of Psychological Anthropology. Philip K. Bock (ed.) Westport, Connecticut; London; Greenwood Press, 1994.

Эволюционистский подход в психологической антропологии

Ни одна из областей, называемых «эволюционной» или «дарвинистской» психологической антропологией, в настоящее время не существует. «Эволюционная психология не имеет влияния на антропологию, несмотря на большое брожение, полемику и энтузиазм, которые она вызвала в биологии и психологии, несмотря на быстро увеличивающийся успех, на ее претензии быть транскультурной и ее впечатляющий размах. А ведь эволюционно-психологическая литература включает такие темы, как эстетически организованный ландшафт, соперничество, сексуальная дифференциация, этноцентризм, фрейдовские защитные механизмы, социальная стратификация. Объяснение отсутствия ее воздействия на психологическую антропологию, без сомнения, связано с историей и традицией самой антропологии. «Биологические» подходы к человеческому поведению и культуре долгое время вызывали подозрение»[1].

Однако в последнее время некоторые положения эволюционной психологии стали привлекать внимание антропологов. Рассмотрим, в чем состоит суть эволюционной психологии и что в ней в настоящее время заинтересовало психологических антропологов.

Эволюционная психология отличается от академической общей психологии, являясь, если так можно выразиться, «комплексной психологией». Ее изначальное предположение состоит в том, что естественный отбор поддерживает специфические информационно-процессуальные механизмы со специфическими правилами (некоторые называют их «алгоритмами»), которые развиваются в ответ на специфические адаптационные проблемы. Упор делается на прошлом, и, в отличие от экологов, поведения эволюционные психологи отводят мало места исследованию адаптивности тех или иных культурных черт в настоящее время. Это недостаток эволюционистской психологии,

[1] *Barkow J.H.* Evolutionary Psychological Anthrioilogy. In: Handbook of Psychological Anthropology. Philip K. Bock (ed.) Westport, Connecticut-London; Greenwood Press, 1994, p. 121.

ибо какая-либо индивидуальная или культурная черта может быть адаптивна сегодня, не будучи адаптационной по своему происхождению, т. е. не будучи особым образом отобранной в прошлом. Равно и то, что могло быть в высокой степени адаптивным в прошлом, сегодня является дезадаптивным. Эволюционная психология продуцирует гипотезы, основанные на предположении об адаптационных проблемах, которые, вероятно, стояли перед нашими дальними предками. Это ударение на предполагаемой прошлой адаптивности неизбежно влечет за собой методологическую слабость: без «машины времени» каким образом мы можем проверить прошлую адаптивность какой-либо черты? И хуже того, поскольку эволюционные психологи обычно говорят об адаптации к «древнему окружению», остается факт, что существует много споров относительно того, что это окружение представляло собой. Ни одно существующее человеческое или животное примитивное общество никогда не претендовало на то, что оно является пережитком нашего прошлого. Да, наши предки, без сомнения, охотились и занимались собирательством, но современные охотники и собиратели являются теми, чем они есть, нашими современниками, а не предками.

«Дополнительной слабостью эволюционной психологии является ее обычное (и часто имплицитное) предположение, что эволюцией с конца первобытных времен можно безопасно пренебречь, поскольку нет никакой причины верить, что естественный отбор внезапно прекратился в день, когда наши предки стали земледельцами. Эволюционные психологи отвечают на такую критику тем, что нет никакой причины верить, что мы развили новые «ментальные органы» или когнитивные способности с тех пор как закончились первобытные времена; возможно, что несколько генетических различий в основе поведения и развилось в ответ на естественный отбор или просто на статистические процессы, включающие малые популяции, но такие различия не могут быть фундаментальными. Хотя локальные популяции могли достичь легкого отличия в слуховых, зрительных и обонятельных способностях, маловероятно, что они развили новые чувства, отличные от чувств других популяций. Если даже гене-

тическое изменение, которое воздействует на нашу психологию, действительно существует в человеческих популяциях (спорное предположение, во всяком случае), то довольно невероятно, что такие отличия означали бы появление новых «ментальных органов» или специализированных психологических способностей»[1]. Эволюционная психология предлагает случайный подбор адаптационных проблем, чье разрешение, вероятно, формировало нашу психологию.

С точки зрения эволюционной психологии, культура есть информационный бассейн, а индивидуум — активный пловец. Культура является вместилищем различных категорий информации, обрабатываемой мозгом различными способами. Индивид отбирает информационные единицы, «редактирует» их, изменяет, и, самое главное, использует их. Как индивид использует культурную информацию? С эволюционистской перспективы, человеческие существа должны быть генетически эгоистичными. Т. е. наши предки «отбирались» путем естественного отбора так, чтобы создавался генофонд, предполагающий реализацию тех или иных действий, наиболее адаптивных. Отсюда следует, что и мы отбираемся, чтобы использовать культуру генетически эгоистическим способом. Отсюда следует далее, что отбор поддерживает нашу изобретательность, остроту восприятия, а также предрасположенность к тем идеологиям, которые повышают нашу приспособляемость к среде обитания. Отсюда следует также, что культура является ареной конфликта, потому что индивиды и фракции «отбираются», чтобы «проводить» идеологическую информацию, соответствующую их интересам, и в то же самое время стараются убедить других, что эта идеология служит всем. Здесь не подразумевается, что человеческие существа — сознательные лицемеры; скорее, мы «отбираемся», чтобы, сами того не осознавая, заниматься самообманом (самообман является высокоадаптивным средством в попытках повлиять на поведение других). Для каждого данного индивида некоторая социально сообщаемая информация, из которой состоит культура, скорее служит интересам других, чем его собственным интере-

[1] Ibid., p. 124–125.

сам. Впрочем, такую культурную схему можно построить и не прибегая к эволюционизму. Эволюционизм важен здесь потому, что обращает наше внимание на ряд ключевых проблем: структура культуры — это структура конфликта, культурная информация, внешне представляющаяся адаптивной, фактически может носить дезадаптивный характер, то, что адаптивно для культуры как целого, может быть дезадаптивно для включенного в нее индивида.

Что представляет собой с точки зрения эволюционной психологии проблема инкультурации? «Инкультурация не является пассивным процессом. Решением адаптационной проблемы сохранения культурно-информационного адаптирования, по всей видимости, является представление о культуре как о «редакторским механизме». Непослушание подростка может отчасти показывать действие такого механизма. Стремление подростка учиться предпочтительно не у взрослых, а у престижных и «популярных» ровесников приводит к тому, что поведенческие модели усваиваются в модифицированном, «отредактированном» виде. Некоторая культурная информация, очевидно, является объектом для редактирования, ревизии и даже отвержения в большей степени, чем другая. Например, престижные модели поведения редактируются более, чем грамматическая структура национального языка. Важно здесь то, что подразумевается, что «трансмиссия» культурной информации всегда проблематична. Однако как объяснить трансмиссию культуры в тех обществах, где она от поколения к поколению практически не меняется? Только тем, что наши развитые «редакционные механизмы» действуют таким образом, что как бы «пересоздают» большую часть культурной информации заново с каждым поколением. А это уже очевидная натяжка. Многим антропологам трудно объяснить культурные изменения. В рамках эволюционизма невозможно объяснить культурную стабильность. Между тем, любая теория «культурного изменения», которая не является одновременно теорией «культурной стабильности», — в лучшем случае является неполной. Одна теория должна объяснять одновременно и стабильность и изменение.

Антропологию часто обвиняли в пристрастии к экзотике. Эволюционизм, напротив, основное внимание обращает на универсальное. Например, структурные элементы беседы различны, но существенные отношения всегда те же самые. Природа этноцентрических группирований зависит от расы, от профессиональных, от лингвистических различий, но всегда и во всех обществах люди формируют этноцентрические группы, которые развивают идеологию, оправдывающую их претензии на превосходство над другими группами. Подобным образом, хотя детали социальной стратификации и статусности различаются в человеческих обществах, нет общества, где понятия престижа и статуса отсутствовали бы. А потому, с точки зрения эволюционизма, всякий анализ должен начинаться с признания факта, что человеческие существа борются за более высокое положение для себя и для своих детей, что статус играет ключевую роль в выборе супруга и в количестве родительского внимания, которое должно быть обеспечено для отпрысков и что искусство социального обмена состоит в приобретении и поддержании социального положения.

Очевидно, что эволюционная психология зачастую дает ответы, недопустимые с точки зрения антропологии и просто ложные. Однако она ставит важные для психологической антропологии проблемы. Как пишет Джером Баркоу, «пока еще нет никакой «эволюционной психологической антропологии», но вскоре будет. Сколь бы скудное внимание психологические антропологи не уделяли эволюционной биологии, они, конечно, внимательно относятся к психологии. Внутри этой дисциплины эволюционно-психологический подход все еще юн и довольно спорен, но его использование растет (особенно в когнитивной психологии и психологии развития). Проблемы, поставленные эволюционными психологами, оказывают несомненное влияние на психологических антропологов»[1].

■ **Значение эволюционистского подхода.** Как мы уже отметили выше, эволюционизм интересен для этнопсихологии потому, что обращает наше внимание на ряд клю-

[1] Ibid., p. 132.

чевых проблем: структура культуры — это структура конфликта, культурная информация, внешне представляющаяся адаптивной, фактически может носить дезадаптивный характер, то, что адаптивно для культуры как целого, может быть дезадаптивно для включенного в нее индивида. Определенный интерес представляет также эволюционистская трактовка трансмиссии культуры. Однако несмотря на своей интерес к проблемам адаптации, этнопсихология считает эволюционизм в целом устаревшей и научно недоказанной теорией.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Психологическая антропология как наука о культурной самоорганизации. От психологической антропологии к исторической этнологии

Перспективу развития психологической антропологии мы видим, во-первых, в интеграции на ее основе когнитивной антропологии, культурной психологии и практически всего содержания символической антропологии, за исключением ее антипсихологической тенденции, которая, очевидно, не выдерживает критики, — т. е. практически реинтеграции культурной антропологии как единой науки антропологии. Попытки подобной интеграции, как мы видели, уже делаются. Во-вторых, развитие психологической антропологии должно идти в направлении формирования ее как науки о функционировании культуры и культурно социальной системы. Именно поэтому требуется особое внимание к анализу структуры культурного поля, культурной составляющей нашей психики и развитие концепции культурных сценариев, применимых для объяснения событий на макроуровне и в целом культуры как процесса. Это означает, что в рамках антропологии должна быть разработана собственная социологическая теория и методология интерпретации истории.

Представим один их возможных вариантов такого развития психологической антропологии. Оттолкнемся для начала от защитно-адаптивной функции культуры, т. е. того момента, который является специфичес-

ким для трактовки культуры именно в психологической антропологии.

Каждый человек чувствует опасность, исходящую извне. Мир, который «во зле лежит», пробуждает ощущение тревоги. Чтобы действовать в нем, человек должен прежде всего определить конкретные источники внешней опасности. Если окружающую действительность не рационализировать, то в ней невозможно осмысленно действовать. Посредством этой рационализации человек добивается того, что ощущение тревожности трансформируется в определенные образы, которые концентрируют в себе враждебность. Одновременно вырабатываются представления об образе действия человека в мире, который бы был направлен на избежание и преодоление опасности.

Чтобы приступить к действию, человек должен иметь хотя бы смутное представление о том, при каких обстоятельствах это действие осуществимо, кто он такой, что может его совершить, какими качествами он должен для этого обладать (какие качества себе приписывать), в каких отношениях он должен находиться с другими людьми, нуждается ли он в их помощи, или он способен помочь себе сам, могут ли оказать ему помощь другие, каким образом возможно совместное действие и какими качествами должен обладать коллектив людей, чтобы решиться на действие? Словом, человек должен «сконструировать» свои «интенциональный мир» и себя как «интенциональную личность». Ответы, которые этническая культура дает на эти вопросы — это та призма, сквозь которую человек смотрит на мир, в котором должен действовать, основные парадигмы, определяющие возможность и условия действия человека в мире, вокруг которых выстраивается в его сознании вся структура бытия. В этом прежде всего и состоит защитно-адаптивная функция культуры. Так формируется картина мира, которая является основополагающей компонентой культуры и индивидуальна для каждой культуры.

Необходимо заметить, что повышенное чувство внешней опасности, высокая мера конфликтности по отношению к миру — все это не деструктивно для культуры. Вредит скорее их недостаток, когда культура лишается внутренней напряженности, а следовательно и мобильности. Процветание социокультурной системы

зависит не от меры конфликтности, а от того, сколь хорошо функционируют психологические защитные механизмы, сколь они развиты, адекватны, гибки. Так, в критической ситуации народ с хорошо налаженным механизмом психологической защиты может бессознательно воспроизвести целый комплекс реакций, эмоций, поступков, которые в прошлом, в похожей ситуации, дали возможность пережить ее с наименьшими потерями.

Культурные защитные механизмы можно разделить на специфические и неспецифические. Специфические защитные механизмы направлены на преодоление конкретной угрозы извне. Для этого угроза должна быть маркирована и вписана в иерархию бытия. Точно так же вписывается в иерархию бытия и получает свое название и способ защиты — ритуальное или реальное действие.

Модель работы специфических защитных механизмов можно проиллюстрировать на примере «Казачьей колыбельной песни» Лермонтова.

По камням струится Терек, Плещет мутный вал;	(общая тревожность)
Злой чечен ползет на берег, Точит свой кинжал	(опасность называется, конкретизируется)
Но отец твой старый воин; Закален в бою:	(указывается средство защиты от опасности)
Спи, малютка, будь спокоен, Баюшки-баю.	(опасность психологически снимается)
Сам узнаешь, будет время, Бранное житье; Смело вденешь ногу в стремя И возьмешь ружье.	(стереотип закрепляется, задается алгоритм собственного действия)

Маркируется ли таким образом реальная угроза или мифическая, адекватны ли защитные действия, способны ли они в действительности устранить угрозу, — в некотором смысле неважно. Во всяком случае, менее важно, чем факт ее маркировки сам по себе — локализация ее в определенных точках и сознание того, что какие-то действия способны угрозу предотвратить.

В качестве неспецифических защитных механизмов можно рассматривать саму «картину мира». Что представляет собой этническая картина мира, присущая тому или иному народу? Прежде всего очевидно, что это некоторое связное представление о бытии, присущее членам данного этноса. Это представление выражается через философию, литературу, мифологию (в том числе и современную), идеологию и т. п. Оно обнаруживает себя через поступки людей, а также через их объяснения своих поступков. Оно, собственно, и служит базой для объяснения людьми своих действий и своих намерений. Но при этом важно подчеркнуть, что картина мира осознается членами этноса лишь частично и фрагментарно. Фактом сознания является не ее содержание, а ее наличие и целостность. В этом смысле она является неким фантомом. Человеку скорее кажется, что он имеет некоторую упорядоченную систему представлений, тем более представлений, общих с его социокультурным окружением, чем он имеет ее в действительности. Имеет он нечто совсем иное: ощущение наличия такой целостной, упорядоченной и гармоничной системы. Это закономерно. Ведь основная функция этнической культуры — это функция психологической защиты. В действительности же разрозненные элементы картины мира присутствуют в сознании человека в качестве фрагментов, не вполне стыкующихся между собой. Это становится ясно при попытке облечь картину мира в слова.

Однако это не означает, что опираясь на осознаваемые фрагменты, картину мира нельзя реконструировать как логическую целостность, мифологему реальности, стройную и взаимосвязанную. Но при попытке такой реконструкции окажется, что исходные пункты этой мифологемы, на которых, собственно, и держится весь каркас реконструкции, абсолютно необъяснимы изнутри ее самой и в них содержатся значительные внутренние противоречия. Картина мира внелогична. Кроме того, картина мира сильно меняется с течением времени, причем люди не всегда осознают культурные разрывы, которые могут быть очевидны для исследователя. Неизменными оказываются лишь логически необъяснимые, принятые в картине мира за аксиому блоки, которые внешне могут выра-

жаться в самой разнообразной форме. На их основе выстраиваются новые и новые картины мира — такие, которые обладают наибольшими адаптивными свойствами в данный период его существования.

На проблему можно посмотреть и с другой стороны. Почему продукт психологической рационализации, каковым является картина мира, при попытке его воссоздать в эксплицитной форме будет допускать натяжки, а порой и существенные искажения реальности, незаметные ему самому? Ответ в том, что эти искажения являются следствием действия защитных механизмов психики, которые репрессируют информацию, способную вызвать деструкцию культуры. Причем репрессии подвергается та информация, которая противоречит культурным константам, т. е. не конкретной, принятой в тот или иной исторический момент носителями культуры (или некой их группой) традиции, а тем внелогическим понятиям, которые служат каркасом и подоплекой культурной традиции в любой ее модификации, противоречит не конкретным формам выражения этих понятий, а их глубинному содержанию, бессознательным образам, которые лежат в основании рационализации опыта, полученного из внешнего мира, превращения этого опыта в своеобразный элемент культуры — картину мира. Таким образом, защитный барьер стоит между внешней реальностью и структурообразующими моментами этнического бессознательного, культурными константами.

Функция этого барьера двойная. С одной стороны, он вытесняет из сознания и препятствует проникновению в бессознательные слои психики всех тех представлений, которые способны нанести ущерб целостности культурных констант. С другой стороны, защитный барьер контролируют импульсы бессознательного, направленные на внешний мир. Благодаря действию защитных механизмов культурные константы никогда не обнаруживают своего содержания непосредственно, и член этноса сам не видит тех моментов, которые являются для него центральными, и поэтому не в состоянии подвергнуть их критике. В его сознании они всегда всплывают лишь в виде представлений по поводу каких-то определенных проблем или объектов, т. е. в форме, максимально конкретизированной.

Культурные константы являются механизмами, снимающими психологическую угрозу со стороны окружающего мира и обеспечивающими индивиду возможность действовать. И именно их мы будем рассматривать в качестве «центральной зоны» культуры или же, как мы говорили во введении, интериоризированного обобщенного культурного сценария. Происхождение «центральной зоны» адаптивное: она представляет первичный слой психологической адаптации человека. На ее основе формируются адаптационно-деятельностные модели культуры. Вокруг нее кристаллизуется культурная традиция в различных ее модификациях.

В отличие от ценностных доминант, представляющих собой идеальный план культуры, культурных константы являются проявлением адаптивно-защитного плана культуры. Причем культура имеет в себе несколько уровней адаптации.

1. Первичная адаптация, где в качестве защитного механизма выступает сама культура — т. е. такое первичное структурирование мира, которое дает человеку принципиальную возможность действовать. Результат первичной адаптации — формирование «центральной зоны» культуры, содержанием которой являются культурные константы. Защитный фильтр срабатывает, когда поток информации идет извне внутрь, т. е. из сознания в бессознательное. Таким образом формируется пласт культурного бессознательного. Этот процесс является составной частью этногенеза.
2. Адаптация «центральной зоны» к конкретным условиям существования социокультурной системы, т. е. процесс кристаллизации вокруг «центральной зоны» инвариантов картины мира. Защитный фильтр срабатывает, когда поток информации идет изнутри наружу, т. е. из бессознательного в сознание.
3. Искажение восприятия носителями культуры (интенциональными личностями) реальности, т. е. невосприимчивость их к информации, противоречащей содержанию их культурных констант. Защитный фильтр срабатывает, когда поток информации идет извне внутрь.

4. Дробление импульсов бессознательного: общие требования бессознательного осознаются только в качестве конкретных мотивов отдельных поступков. Защитный фильтр срабатывает, когда информация идет изнутри наружу.

С этим уровнем психологической адаптации связано действие специфических защитных механизмов культуры, распределение культуры и процесс самоструктурирования социокультурной системы.

Весь комплекс культурных представлений, который связан с картиной мира, мы будем называть *традиционным сознанием*. Причем последнее будем рассматривать прежде всего с точки зрения его *формальных черт*, а не содержания, и поэтому определение «традиционный» мы будем в равной мере относить и к крестьянской общине, и к некоторым индустриальным обществам. Основные характеристики традиционного сознания таковы: 1) имплицитное наличие в нем целостной картины мира, в том смысле, как мы ее определили выше; 2) его «правильная» передача из поколения в поколение, в процессе нормальной, выработанной данной культурой социализации; 3) корреляция традиционного сознания с поведенческими стереотипами, присущими носителям данной культуры, детерминирование им всего целостного и многосложного здания народной жизни: общественных институтов, системы межличностных и межгрупповых, в том числе межпрофессиональных и межклассовых отношений, обрядов и ритуалов, идеологии, искусства и фольклора, автостереотипов (т. е. «образов себя»), обусловливающих «внутреннюю политику «этноса (правила внутрикультурного поведения и пределы его вариативности); гетеростереотипов (т. е. «образов соседей»), системы межкультурных отношений, т. е. парадигм «внешней политики» (правил поведения с «чужими»), механизмов интериоризации «чужих» и т. д.; 4) соответствие традиционного сознания условиям жизни социокультурной системы, стадии его общественного развития, структуре жизнеобеспечения (материальной базе), а также соотношение картины мира с нормами и ценностями, доминирующими у других народов, что может выражаться либо как эксплицитное включение себя в некоторое суперкультурное единство, либо как

обособление, противопоставление себя другим. Таким образом, традиционное сознание адаптировано к историческим реалиям внешнего мира.

Подведем некоторые итоги и уточним данные нами выше определения.

Традиционное сознание — система мировоззрения, основанная на картине мира, передающаяся в процессе социализации и включающая в себя представления о приоритетах, нормах и моделях поведения в конкретных обстоятельствах. Процесс кристаллизации традиционного сознания этноса сопряжен с формированием мифологии, художественной традиции, социальных институтов и других подобных категорий, соответствующих данной этнической картине мира.

Картина мира — сформировавшиеся на основании культурных констант, с одной стороны, и ценностных доминант, с другой, представления человека о мире — отчасти осознаваемые, отчасти бессознательные. В целом картина мира есть проявление защитной функции культуры в ее психологическом аспекте. Она сама может рассматриваться как неспецифический защитный механизм.

Культурные константы — это бессознательные комплексы, компоненты интериоризированного обобщенного сценария, складывающиеся в процессе адаптации человеческого коллектива к окружающей природно-социальной среде и выполняющие в культуре роль основных механизмов, ответственных за психологическую адаптацию к окружающей среде. Они сами по себе не имеют содержательного наполнения, а включают в себя лишь «формальные» характеристики, которые в соответствии со сменой культурно-ценностных доминант народа в течение его истории получают различное наполнение. Все бессознательные образы, включенные в систему культурных констант тем или иным образом, определяют характер действия человека в мире. Система культурных констант и является той призмой, сквозь которую человек смотрит на мир. Наполнение культурных констант конкретным содержанием представляет собой сцепление бессознательного образа с фактами реальности или трансфер — перенос бессознательного комплекса на реальный объект. На ее основании формируются адаптационно-деятельностные модели человеческого поведения.

Культурные константы обеспечивают человеку возможность действовать, а **адаптационно-деятельностные модели** задают уже определенный алгоритм действия, но в самой общей форме, на парадигматическом уровне, не применительно к конкретным обстоятельствам. Их конкретизация происходит, когда на основе данных культурных констант кристаллизуется та или иная этническая традиция (и входящая в нее в качестве особой компоненты культурная картина мира).

Перечисляя выше уровни этнической адаптации, мы упомянули и о механизме самоструктурирования этноса. В его основе лежит распределение культуры, которое проявляет себя в том, что *в каждый данный момент различные внутрикультурные группы имеют разные картины мира и, следовательно, разные типы традиционного сознания*. Это связано с особенностями функционирования социокультурной системы. Для успешного ее выживания вообще может быть необходимо, чтобы «правая рука не знала, что делает левая», а внутрикультурный конфликт может быть функционален и способствовать процветанию целого. Но для этого требуется особая ритмичность конфликта, которая и создает возможность специфической коммуникации между различными внутрикультурными группами, даже находящимися в состоянии вражды и разорвавшими между собой все видимые связи.

Наличие внутри социокультурной системы различных типов традиционного сознания является, в первую очередь, следствием того, что в каждый переломный момент истории обычно имеется несколько вариантов кристаллизации традиции, несколько вариантов трансфера, каждый из которых обладает достаточными для выживания социокультурной системы адаптивными возможностями.

Итак, распределение культуры в социокультурной системе определяется, во-первых, ее адаптивными потребностями и необходимостью поддержания целостности «центральной зоны» культуры и долговременности ее функционирования, а во-вторых, несходством ценностных ориентаций различных внутрикультурных групп. Эти два аспекта не следует рассматривать в отрыве друг от друга. Для того чтобы культурные константы не подвергались опасной трансформации, необходи-

мо, чтобы те искажения реальности, которые происходят под их воздействием в рамках данной картины мира, уравновешивались бы теми, которые происходят в рамках иной картины мира, существующей в той же культурной традиции, но присущей другой внутрикультурной группе. В сознании каждого носителя культуры, каждой внутрикультурной группы, культурная традиция преломляется особым, неповторимым образом, но вместе с тем никогда не представляет собой хаотичного набора разрозненных культурных представлений. Адаптационно-деятельностные модели различных внутрикультурных групп находятся во взаимодействии, в процессе которого для каждой из внутрикультурных групп происходит коррекция объектов трансфера, а именно, снижение интенсивности «источника зла», усиление «образа мы» и «образа покровителя».

Характер взаимодействия между различными внутрикультурными группами определяется следующими двумя факторами — во-первых, адаптационной потребностью, а во-вторых, потребностью в выражении основных смыслов культуры (ее культурной темы). И то, и другое требует от социокультурной организации постоянного динамизма. И то, и другое не может не приводить к постоянным внутрикультурным конфликтам, функциональным по своей сути. И то, и другое — а особенно этот единый процесс, представляющий собой выражение основной культурной темы в меняющихся условиях существования социокультурной системы — выливается порой в целые мистерии, которые этнос проигрывает внутри себя. Таким образом и происходит взаимодействие различных внутрикультурных групп, могущих иметь разные ценностные ориентации, зачастую конфликтующие между собой, но действующих тем не менее синхронно, повинуясь ритмам функционального внутрикультурного конфликта.

Можно посмотреть на распределение культуры и с другого конца. Реализация адаптационно-деятельностных моделей, присущих той или иной этнической культуре, связано с «проигрыванием» на материале данной модели определенного, актуального для данной культуры в данное время содержания (культурной темы). Внутрикультурные группы в каждом случае имеют свою особую роль в этой «драме». Эта роль, через

которую для каждого носителя культуры осуществляются его связи с общекультурной традицией.

Отдельно следует поставить вопрос о процессе идеологизации адаптационно-деятельностных моделей, который может быть характерен для тех или иных периодов жизни народа. Это также процесс адаптации, но только не к природной, а к культурно-исторической среде. Самым главным из способов приспособления к той или иной идеологии, если последняя имеет существенное значение для жизни народа, является реинтерпретация ее различными внутрикультурными группами — распределение ее среди носителей данной культуры, так, чтобы она не препятствовала, а, напротив, способствовала реализации адаптационно-деятельностных моделей.

Культуру невозможно представить себе как однажды запущенный механизм, поскольку тогда нельзя понять, каким образом культурным константам удается на протяжении столетий передаваться из поколения в поколение, не затухая и не искажаясь. Очевидно, само *распределение культуры должно быть таким, чтобы обеспечить ее воспроизводство.* «Энергетические» источники культуры должны находиться не вне, а внутри нее самой. Внутри социокультурной системы, внутри той или иной ее культурно-функциональной группы, должны быть люди, модус отношений которых к традиции является иным, чем у основной массы носителей культуры. Те, кто основные доминанты культурной традиции выбрал для себя сам.

Когда мы говорим о выборе культурных доминант, то имеем в виду выбор ценностной ориентации. Ведь из того, что мы говорили раньше, ясно, что культурные константы выбрать нельзя. Человек не может выбрать себе те или иные бессознательные комплексы. Однако выбор ценностной ориентации определяет направленность трансфера. Ведь процесс выбора народом ценностной ориентации (что, в свою очередь, определяет направленность трансфера культурных констант) отнюдь не является безличным. Выбор совершается конкретными людьми. Однако они должны иметь возможность личного выбора, а это означает, что их сознание менее социально детерминировано по сравнению с сознанием большинства носителей данной культуры. Причина этого лежит в жизненном опыте индивида.

Мы назовем этот тип сознания личностным — в отличие от традиционного, которое всегда в значительной мере социально детерминировано. Однако противопоставлять эти типы сознания нельзя, поскольку четкого водораздела между ними нет. Традиционный социум включает в себя различных индивидов с теми или иными чертами характера, с тем или иным пережитым опытом, и понятно, что процесс формирования их сознания шел не одинаково и привел к разным результатам. В частности, и в том, что касается возможности совершать свой собственный выбор ценностей и идеалов или подчиняться принятым в данном обществе. Это особый модус отношения к реальности, который мог бы быть назван внесоциальным — если бы общество могло существовать без носителей такого типа сознания, или внетрадиционным — если бы оно не являлось необходимой компонентой традиции.

Личностное сознание не связано со способностью к рефлексии и абстрактному мышлению. Оно может быть слаборефлексируемым. Человек с личностным сознанием может жить в полном соответствии с традиционной культурой, но в критической ситуации для него будет характерна реакция на личностном уровне. Он вовсе не обязательно становится маргиналом или аутсайдером в традиционном обществе. Это зависит не от факта наличия или отсутствия личностного сознания, а от доминант последнего. Носитель личностного сознания может сознательно выйти из своего традиционного общества, может в нем сознательно оставаться: или для того, чтобы его изменить, или для того, чтобы его сохранить. Увеличение в обществе носителей личностного сознания связано с кризисным состоянием социума. Ибо без носителей личностного сознания процессы позитивных общественных трансформаций и смены объектов трансфера на более адекватные — невозможны.

Личностным сознанием может обладать каждый человек, но в действительности им обладают всего лишь незначительное число людей, поскольку личностное сознание предполагает не просто внесение в психику нового качества, а изменение всей психики, а это — процесс болезненный и требующий от человека особого напряжения и активности, можно сказать, агрессивности его «я». Формирование личностного со-

знания представляет собой трансформацию деятельности психологических защитных механизмов человека.

Происходит оно через серию малых пограничных ситуаций, которые образно можно представить себе как кратковременную приостановку деятельности защитных механизмов. Защитная деятельность человеческой психики — это деятельность «я» и деятельность бессознательная. Защитные механизмы не дают человеку возможности сопоставить его сознательный и бессознательный опыт. Они скрывают от человека содержание его подсознания и надсознания (в нашем случае — содержание трансферов его этнических констант и обусловленность восприятия человеком действительности проекцией на нее культурных констант, т. е. подоплеку его традиционного сознания).

Однако барьеры, установленные защитными механизмами, не могут быть абсолютно непроницаемы, поскольку человек, именно потому, что он человек, образ и подобие Божие, а не общественное животное, может искать опыт, который ему, в той мере, в какой он принадлежит к бытию социальному, иметь не обязательно, неудобно, порой даже опасно, искать опыт, который грозит лично ему деструкцией.

Если смотреть с этой точки зрения, то невозможно представить себе «я» просто как кораблик, пытающийся удержаться на плаву в море страстей и принимающий на себя удары и «оно», и «сверх-я»: «я» — внешне слабый и пинаемый со всех сторон агент — хочет и может стать властелином и укрощать стихии. Для этого ему, однако, приходится порою допускать неудобства для себя, заглядывая в собственное «подполье», обратить свои очи в мир, который «во зле лежит», отрекаясь от его облагороженного с помощью сублимаций и символов ликов.

Защитная деятельность — это деятельность «я» и деятельность бессознательная. Защитные механизмы не дают человеку сопоставить сознательный опыт и содержание подсознания. Кроме того, защитные механизмы скрывают от нас в значительной мере и само содержание «сверх-я». Многие запреты, которым мы, того не осознавая, покорно следуем, показались бы нам абсурдными, а возможно, и унизительными, и, с негодованием отвергли бы само предположение, что не можем отступить от этих требований.

Малые пограничные ситуации происходят тогда, когда «я» допускает опыт, противоречащий содержанию «сверх-я» человека. Защитные шлюзы иногда приподнимаются, что является результатом активного, напряженного и психологически небезопасного поиска человеком смысла своего существования в мире. Этот опыт проникает в сознание человека постепенно и фрагментарно, в ситуации, когда человек испытывает необычные для себя впечатления, связанные с неким «перебоем» в работе защитных механизмов. Такого рода ситуации мы будем называть малыми пограничными ситуациями. Периоды, предшествующие малым пограничным ситуациям — это периоды накопления нового опыта. Причем этот опыт иногда может даже сознаваться, допускаться сознанием, но еще как бы не всерьез, не входя в открытое противоречие с содержанием «сверх-я». «Сверх-я» может допускать некий тип поведения, его директивам не отвечающий, пока он еще проявляется из подражания, не имеет личностной окраски. В случае малой пограничной ситуации человек как бы накладывает свою печать на некий опыт, некий тип поведения: «вот это — мое». Происходит внешне может быть незначительный толчок — встреча, впечатление, случайно высказанная мысль — и человек приходит к новому уровню понимания реальности.

Таким образом, малую пограничную ситуацию нельзя описать с помощью внешних характеристик. Это ситуация, суть которой состоит в том, что с ее помощью в сознание человека допускается некоторый бессознательный опыт, в результате чего мышление и поведение человека оказываются менее детерминированы социокультурно, сохраняя при этом внутренний смысл. Через серию малых пограничных ситуаций «я» все более и более берет содержание «сверх-я» под свой контроль (а картина мира относится к сфере «сверх-я») и постепенно начинает формировать свою систему доминант. Такое утверждение не означает, что содержание «сверх-я» осознается, поскольку подобное невозможно и в подобном нет нужды. Контроль над «сверх-я» со стороны «я» происходит на уровне бессознательного. Но человек с личностным сознанием — вовсе не человек с разрушенным «сверх-

я». Контроль не есть разрушение. В результате серии малых пограничных ситуаций человек отнюдь не всегда отказывается от содержания своего «сверх-я» (в нашем случае — трансферов своих культурных констант). Оно только подвергается сомнению, рассматривается как могущее быть спорным. Возможно, опыт малых пограничных ситуаций даже подтвердит его.

Для того чтобы культурная традиция нормально функционировала, внутри общества, носителя данной традиции, должно находиться некоторое, может быть, очень небольшое, количество носителей личностного сознания. Доминанты их личностного сознания не совпадают с парадигмами данной культурной традиции, но с ними соотносятся. Точнее сказать, их доминанты и парадигмы традиционного сознания имеют одну и ту же направленность: первые как лучи, а вторые как отрезки. Носители личностного сознания (чаще — слаборефлексируемого) живут одной жизнью с традиционным обществом, являясь гарантией его доброкачественности. Они поддерживают стабильность общества.

Внешне традиционное сознание самодостаточно и таковым себя считает. Но без поддержки носителей личностного сознания, сопряженного с традиционным, внутри традиционного общества начинаются медленные, сначала едва заметные изменения, последствия которых могут оказаться глобальными. Носители личностного сознания, находящиеся внутри традиционного общества, влияют на его ценностную ориентацию и тем самым предопределяют объекты трансфера. Причем та смысловая значимость объектов трансфера в традиционном сознании, которая делает их структурообразующими элементами картины мира, в данном случае имеет личностную значимость, как нечто особо важное для конкретных людей, как плод их собственного опыта. Прочие же члены традиционного общества следуют за ними и воспринимают их ценностную ориентацию, причем всегда в «сцепке» с культурными константами (последние не являются опытом, они форма восприятия опыта), т. е. в качестве целостной и внутренне согласованной картины мира. Но это процесс двусторонний. Поскольку носитель личностного сознания остается внутри традиционного социума, он принимает присущую данной культуре

систему координат, т. е. культурные константы, «центральную зону» культуры, в противном случае он становится для членов данной культуры аутсайдером (что также встречается нередко, особенно в кризисные эпохи). Он стыкует через свою личность культурные константы (как способ действия) и ценностную ориентацию (как цель действия), поддерживая чистоту и интенсивность и того и другого.

Таким образом, на протяжении всей жизни этноса какое-то количество людей внутри него поддерживает «центральную зону» культуры в ее целостности, поскольку для них это способ связи со своим народом, способ изменять или сохранять ценностную ориентацию народа. Здесь надо уточнить, что описанный сейчас нами процесс чаще всего не рефлексируется и не осмысляется носителями личностного сознания, а происходит как бы сам собой. Более того, в каждом традиционном обществе эти люди имеют свою «экологическую нишу» и свою особую функцию, которая, как бы она ни выражалась внешне, в конечном счете есть функция советчиков.

Еще раз уточним, никакой связи между привычкой к рациональному мышлению, а тем более между процессами модернизации и личностным сознанием нет. В нашу эпоху его носители встречаются не чаще, чем в любую другую. Удерживая традиционную культуру от прогрессирующего опрощения, эти люди создают возможность реализации сложившейся модели внутрикультурного взаимодействия (функционального внутрикультурного конфликта). Последний же, будучи основанным на адаптационно-деятельностных моделях, постоянно актуализирует культурные константы.

Таким образом, все переворачивается с головы на ноги: сохранение целостности традиционного сознания не является делом коллектива — напротив, в жизни коллектива важны внеценностные культурные константы. Поддержание же целостности традиции, картины мира является задачей отдельных индивидов.

Каким образом социокультурная система в течение длительного времени поддерживает относительную стабильность своего состояния и как происходят изменения традиции? Какова роль в этом процессе носителей личностного сознания? Вот вопросы, на кото-

рые нам предстоит сейчас ответить. Для этого прежде всего мы должны обратиться к проблеме народной смуты, которую рассмотрим в качестве инструмента функционального отреагирования напряжения, возникающего внутри этнической системы.

Состояние смуты для жизни культуры — явление вполне заурядное. Даже более того, для любого народа практически нет периодов, когда бы так или иначе не проявлялись, хотя бы в отдельных слоях общества, определенные черты смуты. Любой трансфер не может вполне удовлетворить адаптивные потребности и избавить народ от всех дисфункций традиционного сознания.

Итак, традиционное сознание не является устойчивым образованием и время от времени может происходить его дисфункция. Очевидно, что такая дисфункция могла бы повлечь за собой нарушение в «центральной зоне» культуры, не будь в традиционной культуре особых механизмов «отреагирования» накопившегося напряжения, которые и проявляют себя через повторяющиеся периоды смут.

Известно, что смуты имеют свой ритуал, атрибутику, сценарии и разыгрываются наподобие пьесы. Система выходит из своих рамок, происходит сброс энергии, но затем в свои же рамки возвращается, входит в свою колею. Но возвращение в свою колею происходит не автоматически. Состояние смуты может быть определено как кризис самоидентификации: люди не могут правильно определить «образ себя», адекватно маркировать опасность и вписать ее в ту структуру бытия, которая присутствует в их традиционном сознании. Происходит нарушение трансфера. Смута (замутнение) нарушает правильность проекции «центральной зоны» культуры на реальный мир, и связь между культурными константами и объектами трансфера на время исчезает, структурообразующие элементы картины мира теряют свой смысл, и вся система оказывается на грани распада. Это период случайных трансферов, быстрой их смены, не обоснованной ни структурно, ни адаптационно, ни ценностно и, как результат — психологическая усталость традиционного общества и апатия. В этот момент носители личностного сознания и напоминают первоначальные связи, те, которые были затемнены в период смуты, и дают системе воз-

можность вернуться в первоначальное состояние. Восстанавливается нормальный процесс трансфера.

Смута, кроме того, что она служит инструментом сброса накопившегося напряжения в социокультурной системе, является и функционально необходимым элементом механизма трансформации этнической картины мира.

Изменение картины мира (и сопряженного с нею традиционного сознания) происходит или если имеющаяся картина мира утрачивает свои адаптивные свойства, или если общество меняет свои ценностные доминанты. (Последний случай мы также можем рассматривать как адаптивный процесс, поскольку с точки зрения системы культурных констант как основного механизма адаптации социокультурной системы к окружающему миру, ценностные доминанты представляются внешним объектом, к которому система должна адаптироваться — или адаптировать их к себе — так же, как объекты природного и социополитического окружения.) При изменении картины мира происходит новый трансфер культурных констант и кристаллизация новой модификации традиции вокруг новых значимых объектов. Однако неизменными остаются общие характеристики культурных констант, модус их взаимосвязи и баланс между «источниками добра» и «источниками зла», а также основные парадигмы, «образы себя», включающие представления о коллективе, способном совершать действия, и о принципе действия людей в мире.

Механизм такой трансформации может быть различным. Однако в каждом случае он связан с прохождением периода смуты. Кроме того, он всегда связан с деятельностью носителей личностного сознания. Выше мы говорили об их «консервативной» деятельности в обществе, ниже будем говорить о «креативной».

Дадим характеристику различным моделям изменения традиции, сопровождающейся как сменой картины мира, так и формированием новых социальных институций.

1. ***Эволюционное изменение традиции***. В результате постепенной смены ценностной ориентации или изменения внешних и внутренних культурно-политических и социальных условий существования

народа объект трансфера корректируется. Проекция «центральной зоны» культуры как бы скользит по реальности. Замещение содержания объектов трансфера может не осознаваться традиционным социумом. Внешнему же наблюдателю процесс замещения представляется как акцентуация тех или иных фрагментов старой традиции (смыслов или связей), принятие культурной или идеологической инновации, отмирание ряда черт, ранее присущих традиционному сознанию. Процесс замещения является почти в чистом виде результатом деятельности носителей личностного сознания находящихся внутри традиционного социума. Выступая в обществе в роли советчиков, они способствуют постепенной переориентации всех его членов. Однако непрерывность такой перестройки традиции только кажущаяся. Несмотря на то, что изменения в традиции накапливаются постепенно, закрепление новых трансферов (а следовательно, и кристаллизация новой традиции) происходит в результате более или менее явной общественной смуты, в течение которой «отреагируется» напряжение, вызванное несовершенством старой культурно-адаптационной модели, разрыв старых связей трансфера. Тогда носители личностного сознания сообщают обществу новую, видоизмененную модель. Таким образом, новые «названия» даются системе в моменты кризиса самоидентификации.

2. ***Смена внутренних альтернатив традиции***. Поскольку в рамках единой культуры может формироваться несколько типов традиционного сознания на базе различных ценностных ориентаций, то в самом народе неизбежно будет происходить борьба между его различными внутренними альтернативами. Она ведется обычно на уровне носителей личностного сознания, и лишь время от времени к ней могут подключаться широкие слои народа, а победа той или иной из внутренних альтернатив вызывает массовый переход людских ресурсов с одной альтернативы на другую. Такая победа может определяться как культурно-политическими обстоятельствами (создающими для представителей одной из альтернатив условия более выгодные, чем для другой, число приверженцев которой при этом резко сокращается), так и усилением среди носителей дан-

ной культуры тяги к определенной ценностной ориентации. Переход от одной альтернативы к другой так же, как и при эволюционном пути, связан с определенным состоянием общества, временной потерей адекватной самоидентификации. Но механизм изменения традиции в каждом из двух этих случаев различен. При изменении культурно-исторических условий жизни народа происходит как бы подкрепление одной из альтернативных традиций и блокирование других, так что последние теряют свои адаптивные свойства (например, в них размывается «образ защитника»).

В случае усиления тяги народа к новым ценностным доминантам, внутрикультурная группа — носитель угасающей альтернативы — существует в почти неизменном виде до очередного периода смуты, после которого она не может вернуться в исходное состояние по причине того, что количество носителей личностного сознания внутри данной альтернативы оказывается ниже критической точки. Выход из смуты возможен в рамках другой альтернативы, в которой, напротив, происходит концентрация носителей личностного сознания (в чем и состоит выбор этносом той или иной альтернативы).

3. ***Изменение традиции, вызванное катастрофами***. Изменение традиции происходит в результате катастрофы, когда прежняя картина мира начинает резко противоречить реальности, а альтернативных традиций, обладающих большими адаптивными свойствами, у народа нет. В условиях временного дефицита народ должен создать абсолютно новую культурную традицию, поскольку состояние смуты, хотя и может продолжаться и годами, и десятилетиями, тем не менее грозит распадом данной культуры. Тогда и происходит спонтанное переструктурирование социокультурной системы, которое можно назвать одним из самых удивительных явлений в жизни народа, и оно тем более удивительно, что встречается довольно часто. Народ, неспособный к спонтанному переструктурированию, погибает в результате исторических катаклизмов. Наоборот, мобильность механизма переструктурирования обеспечивает «живучесть» социокультурной системы.

Наиболее простой и часто встречающийся в обычных, неэкстремальных условиях способ спон-

танной самоорганизации социокультурной системы представляет собой бессознательное воспроизведение ее членами в момент внешней угрозы того комплекса действий, реакций, чувств, которые дали им в прошлом возможность пережить похожую ситуацию с наименьшими потерями. Частные проявления этого комплекса мы определили выше как специфический защитный механизм, направленный на преодоление конкретной угрозы извне. В экстремальной ситуации социокультурная система также прежде всего воспроизводит обычную для себя реакцию на опасность и пытается воспринимать происходящее в рамках принятой ею картины мира. Но если давление или угроза со стороны внешнего мира становятся столь велики, что реальность уже не укладывается в принятую картину мира, то она, во всех ее наличествующих на данный момент модификациях, лишается необходимых адаптивных свойств и начинает распадаться. Точнее было бы сказать, начинает распадаться совокупность картин мира внутрикультурных групп, на основе которых происходит функциональное взаимодействие между этими группами. Социокультурная система сохраняет лишь заложенные в бессознательном культурные константы, однако их новый трансфер затруднен. Конфликтность социокультурной системы по отношению к внешнему миру резко возрастает, а в сознании его членов появляются элементы трагичности и обреченности. Последнее закономерно, поскольку в рамках данной культуры в этот период отсутствует рационализированный, адаптированный образ мира. В нем источник опасности должен быть сконцентрирован, локализован, определено средство защиты от опасности. При отсутствии такого образа враждебность, опасность кажется «разлитой» в мире и потому непреодолимой. Однако необходимые для формирования устойчивой картины мира трансферы затруднены, поскольку степень конфликтности с окружающим миром такова, что на реальность, кажется, невозможно наложить проекцию «центральной зоны» культуры (систему культурных констант) и тем самым адаптировать и сбалансировать ее, установить привычную диспозицию и соотношение сил между «источником добра» и «источником

зла». Для того чтобы сохранить свою идентичность, социокультурная система должна найти приемлемый вариант трансфера, а для этого она должен кристаллизовать вокруг своих культурных констант совершенно новую картину мира, не имеющую аналогов в его прошлом и связанную с прошлым не посредством нитей обычной традиционной преемственности, а только лишь вследствие неизменности самой «центральной зоны» его культуры. Это означает существенную переорганизацию всей жизни социокультурной системы. Будучи не в силах изменить мир так, чтобы иметь возможность спроецировать на него свою «центральную зону», народ меняет себя (свою внутреннюю организацию), принципы своей организации, через что и устанавливает необходимый баланс. Здесь возможны два способа (практически они действуют одновременно, но в каждой конкретной ситуации преобладает тот или иной из них и каждый этнос более склонен к одному или другому пути).

Первый путь, назовем его ***консервативным***, представляет собой модификацию схемы распределения культуры, создание такой внутрикультурной организации, которая ставила бы между этносом и миром дополнительные заслоны, позволяющие большей части его членов вообще почти игнорировать изменения условий своего исторического существования, словно в мире все осталось по-старому. Эта организация формируется на основе особой структуры пластов культурной традиции. Слой общества, на котором лежит вся тяжесть внешних контактов, создает собственный вариант модификации традиции. Из-за своей ценностной системы он неприемлем для большинства народа, зато обеспечивает внешнюю коммуникацию. Ценностный обмен между слоями, представляющими различные внутрикультурные традиции, практически минимален, но общество, словно нервными нитями, пронизано общественными институциями, особо значимыми (являющимися объектами трансфера) и в той, и в другой модификациях традиции (хотя толкование их в контексте различных вариаций картины мира может быть разным).

Второй путь, назовем его ***креативным***, связан с изменением «образа мы» (автотрансфера) и как следствие — с нахождением новых объектов трансфера, тре-

бующих полной перемены способа жизни социокультурной системы и создания особых, может быть, очень крупных общественных институций, в результате чего трансфер постепенно становится адекватным. При этом общие характеристики «образа мы», общие представления о принципах коллективности остаются неизменными, но содержание этого «мы» меняется. Составляющий «образ мы» бессознательный комплекс фокусируется на иных, нежели прежде, подструктурах субъекта действия. Коль скоро содержательно изменился (интенсифицировался) «образ мы» (и возможно, в дополнение к этому интенсифицировался «образ покровителя»), то «источник зла» рассматривается уже как бы в ином масштабе. Психологически его интенсивность снижается. Трансфер «источника опасности» корректируется, принимает локализованные (что и требуется процессом психологической адаптации) формы. Соответствующие корректировки трансферов происходят и для прочих культурных констант. Происходит общая балансировка картины мира. Но для того чтобы быть устойчивой, она должна быть достаточно адекватной ситуации. Последнее возможно? только если бессознательный «образ мы» не будет фундаментально противоречить реальности. Поэтому происходит спонтанное (непланируемое и неосознаваемое) переструктурирование социокультурной системы в соответствии с бессознательным образом, которое выливается на практике в стихийное формирование новых для данной культуры общественных институций.

Нельзя сказать, что вначале складывается картина мира, а затем реальность перестраивается так, чтобы ей соответствовать. Эти процессы параллельны. Им предшествует трансфер, но он как таковой не осознается и длительное время может не приводить к кристаллизации новой картины мира. Мощные народные движения, направленные на сознание новых институций, могут не иметь законченной идеологии и объясняться лишь сиюминутными потребностями. Мир не пересоздается в соответствии с новой картиной мира, а уже будучи перестроенным на основе новых трансферов, узнается как адекватный традиции. Только после этого картина мира принимает законченную форму.

Самоструктурирование социокультурной системы происходит как взаимодействие ее групп, имеющих различные ценностные ориентации. Новый вариант трансфера долгое время не осознается ни одной из этих групп, хотя их действия объективно направлены на перестройку внутренней организации и создание новых общественных институций, соответствующих произошедшему трансферу. Осознаваемые мотивы действий внутрикультурных групп связаны с прежней ценностной ориентацией, что часто приводит их к открытому конфликту. Однако произошедший уже трансфер через бессознательные структуры направляет все их действия и обеспечивает ритмичность и согласованность этих действий, тем более, что сам «способ действия» и «условия действия» для всех внутрикультурных групп общие, заданные культурными константами, что дает внутрикультурными группам возможность понимать смысл поступков друг друга, неясный для посторонних. В итоге, находясь даже в отношениях открытой вражды, каждая из внутрикультурных групп вносит свой вклад в создание новых институций в соответствии со своими возможностями и своей ценностной ориентацией. Что касается ценностной ориентации, которая будет присуща вновь сформировавшейся традиции, то она не создается самими формирующимися институциями, а определяется победой той или иной внутренней альтернативы, т. е. опирается на систему ценностей, присущую одной из участвующих в процессе самоорганизации внутрикультурных групп. Объяснение смысла и истории образования новых институций происходит постфактум, на основе принятой ценностной ориентации, и включается в качестве компоненты (мифологемы истории) в картину мира.

Поскольку процесс самоструктурирования требует от социокультурной системы огромного напряжения, то условием его является наличие внутри общности большего, чем в обычное стабильное время, носителей личностного сознания. Впрочем, кризисные и трагические эпохи благоприятствуют увеличению числа таких людей. Однако здесь существует один чрезвычайно важный момент: для нормального хода спонтанного самоструктурирования этноса необходи-

мо, чтобы носители личностного сознания не стали в своем традиционном обществе аутсайдерами (что в кризисные эпохи явление нередкое), чтобы они по своей воле согласились пережить трагическую и смутную эпоху со своим народом. Выброс носителей личностного сознания из традиционного общества приводит к деструкции общества, а вслед за тем, возможно, и к размыванию «центральной зоны» культуры.

Мы уже говорили о том, что в случае, если та или иная общественная институция перестает отвечать потребностям адаптации в экологическом, культурном, политическом, хозяйственно-экономическом планах, то эта институция претерпевает изменения или вовсе отбрасывается. Если она является объектом трансфера (а значит, структурообразующей для картины мира), то ее модификация происходит в процессе функционального внутрикультурного конфликта и спонтанного самоструктурирования социокультурной системы.

Само по себе адаптационное несоответствие не может вызвать дисфункционального кризиса. Последний возникает по другой причине: функциональный внутрикультурный конфликт, который строится на «обыгрывании» центральной культурной темы, в процессе которого культурная тема выступает в своих различных интерпретациях, будучи представляема различными внутрикультурными группами, имеющими различные ценностные доминанты, лишается смысла. Это происходит потому, что сама эта тема по какой-либо причине резко теряет свою актуальность.

Для того, чтобы ход функционального внутрикультурного конфликта восстановился, в этом случае должна была бы быть найдена другая идеологема, которая могла бы стать объектом трансфера парадигмы «условия действия». В качестве центральной культурной темы она должна быть достаточно наполненной смыслом, для того чтобы стать основой для внутрикультурных интерпретаций и функционального распределения культуры. При этом она вовсе не обязательно должна иметь эксплицитное выражение. Вполне достаточно наличие некоторого содержательного комплекса, который может подвергаться различным пониманиям и толкованиям.

Коль скоро народу удается найти новую культурную тему (найти — не означает осознать), возникает возможность формирования новой картины мира и новых общественных институций, адекватных происшедшим трансферам. В противном случае — состояние смуты может затягиваться на годы. Мы не имеем оснований утверждать, что даже затяжная, длящаяся несколько десятилетий смута имеет своим следствием невозможность социокультурной системы найти новые варианты трансфера, основанные на новых ценностях, или вернуться к прежним ценностям, так организовав свои общественные институции, таким образом осуществив трансферы культурных констант, чтобы оказаться вновь способным к эффективному функционированию.

Если же эта потеря происходит, то это всегда связано с тем, что по тем или иным причинам в традиционном обществе сократилось количество носителей личностного сознания, чьи ценностные доминанты лежат в рамках данной культурной темы или по меньшей мере эти лица оказались стоящими особняком от народа, т. е. произошло нарушение внутрикультурной коммуникации. Это, в свою очередь, ведет к деструкции традиционного социума, прочность которого связана именно с носителями личностного сознания, и к резкому росту в обществе числа аутсайдеров.

В кризисные эпохи жизни народа число аутсайдеров может быть очень значительно. Эти люди с нарушенным трансфером культурных констант, находящиеся как бы в состоянии перманентной смуты. Их особенно много в периоды, когда на традиционное сознание, недостаточно прочное, конфликтное (т. е. имеющее уже нарушение в адаптивной функции) оказывается сильное давление извне (например, носителями иных традиций) и тип этого давления является неожиданным для носителей данной традиции, против него не выработаны специфические защитные механизмы. Тогда начинается ее распад. Разрушается его внутренняя конфигурация, и элементы последней оказываются сцепленными между собой случайным образом, случайным оказывается и само их содержание, и потому оно может быть произвольно отвергнуто. Этот процесс протекает как цепная реакция и ох-

ватывает целые общества. Если количество носителей личностного сознания внутри общества оказывается ниже критической точки, состояние смуты затягивается. Система не может вернуться в обычные рамки и принять новую картину мира, произвести новый адекватный трансфер, поскольку внутри общества нет достаточного количества «советчиков», тех, кто способен изнутри указать обществу приемлемый для него путь.

Действие носителей личностного сознания, ставших для традиционного общества аутсайдерами (не для народа в целом, а именно для конкретного традиционного общества, сложившихся социальных институций так, что доминанты их личностного сознания и установки традиционного общества оказываются разнонаправленными) могут усугублять деструктивные процессы. Активность этих аутсайдеров опасна тем, что в момент смуты, когда люди сами не в состоянии дать название явлениям вокруг себя, не могут маркировать угрозу и вписать ее в картину мира, как она представлена в их сознании, они, не терпя неопределенности, становятся восприимчивыми к тем названиям, которые даются извне системы, т. е. способны на случайные трансферы, что, в свою очередь, еще более усиливает кризис социокультурной системы. Традиция заменяется набором правил, а картина мира — эксплицитной идеологией.

Постепенно состояние «острой» смуты сменяется ее хроническим течением, выражающимся в сознании особого типа — псевдотрадиционном, которое представляет собой набор интериоризированных правил и запретов, отчасти взаимосвязанных, отчасти случайных. Носители такого сознания очень подвержены влиянию, поскольку границы их социума размыты, а нормы, господствующие в социуме, изменчивы. Им присуща особая тяга к социальности, как бы ностальгия по устойчивому, внутренне сплоченному, могущему стать защитой социуму. Но носители псевдотрадиционного сознания лишены такого социума и находят только его суррогат, в котором разграничение между «мы» и «они» совершается неестественным, уродливым образом; отношение к «они» внутренне нелогично, либо вытекает из абст-

рактных схем (эксплицитных идеологий), либо определяется текущим моментом, вырванным из контекста. Устойчивого трансфера не происходит, новое традиционное сознание не кристаллизируется. Однако, поскольку в бессознательном членов псевдотрадиционного общества продолжают присутствовать культурные константы, сохраняется возможность, при благоприятных обстоятельствах, нового самоструктурирования социокультурной системы.

Механизмом, определяющим характер взаимодействия внутрикультурных групп и особенности протекания спонтанного самоструктурирования социокультурной системы, является функциональный внутрикультурный конфликт. В чем состоят его характерные особенности?

Мы говорили выше, что соотношение культурных констант, их диспозиции друг по отношению к другу служит основанием для формирования адаптационно-деятельностных моделей и доминирующих моделей функционального внутрикультурного конфликта, через посредство которого социокультурные системы отреагируют избыточное напряжение, достигают синхронизированного взаимодействия внутрикультурных групп, функционирования общекультурных институций и формирования, в случае необходимости, новых институций. Способ отреагирования накопившегося также напряжения определяется обусловленным культурными константами образом действия социокультурной системы. Если говорить грубо, то имеются два основных пути: народ либо интериоризирует внешнюю конфликтность и нейтрализует ее в ходе внутрикультурного взаимодействия, либо экстереоризирует ее, способом, индивидуальным для каждой культуры. В каждом случае тем или иным способом опасность и давление, исходящие из внешнего мира, нейтрализуются посредством функционального внутрикультурного конфликта: ситуативного (характерного для данного этапа существования социокультурной системы) или структурообразующего, проявляющегося в каждом случае самоорганизации данной культуры. Способ действия народа в мире сопряжен со сложной схемой взаимодействия внутрикультурных групп, которые могут иметь разную ценностную ориентацию

и, следовательно, различные картины мира. Основой этого взаимодействия служит функциональный внутрикультурный конфликт, когда разные внутрикультурные группы, даже находящиеся в состоянии вражды друг с другом, совершают некоторые синхронные действия, ведущие к процветанию общего целого. Любой вариант трансфера, возникающий в процессе структурирования социокультурной системы, всегда таков, что может быть включен как компонент во внутрикультурный конфликт, т. е., если можно так выразиться, отвечает ряду формальных характеристик.

В процессе функционального внутрикультурного конфликта складывается особая конфигурация внутрикультурных групп, особое распределение культуры, ценностно-идеологических доминант, способствующая успешному функционированию социокультурной системы в меняющихся обстоятельствах. Не достаточно было бы сказать, что эта конфигурация состоит в функциональном распределении ролей между внутрикультурными группами, поскольку принятие роли подразумевает хотя бы мало-мальскую осознанность процесса и, таким образом, меняет восприятие ситуации, создает ощущение игры, требующей рассудочной рассчитанности действий, а также сознательного целеполагания. Внутрикультурный конфликт создает не систему распределения ролей как таковых, а ***систему коммуникации***, которая накладывается как бы поверх существующей (или отсутствующей) на обычном вербальном уровне. Что касается последней, то она зачастую напоминает испорченный телефон уже в силу внутренней конфронтации членов различных внутрикультурных групп, не желающих слышать и понимать друг друга. Коммуникация же, о которой мы сейчас говорим, функционирует скорее за счет общей значимости для членов народа определенных доминант, относящихся не к области идеологии, а к области представления об условиях и характере действия (культурным константам), некоей общекультурной модели адаптации, строящейся на первичной рационализации мира, выделении в нем полюсов добра и зла, представлений о том, что такое «мы» и каким образом «мы» можем проявлять активность в мире.

Однако когда мы имеем дело с живым этнографическим и историческим материалом, мы видим и чувству-

ем, что нарушение функционального конфликта часто вызывается тем, что та или иная форма существования народа, тот или иной способ его функционирования, может быть, с точки зрения адаптации к окружающей природной и социальной среде почти безукоризненный, оказывается лишенным своего смысла, своей идеальной подоплеки. А значит, важна не только адаптационная функция внутрикультурного конфликта, но и тот факт, что через посредство этого конфликта обыгрывается некоторое существенное для народа содержание. Дисфункциональный конфликт наступает именно тогда, когда люди лишаются возможности выбора, а в обществе катастрофически уменьшается численность носителей личностного сознания, доминанты которого сопряжены с традиционным. В этом смысле мы можем утверждать, что внутрикультурный конфликт, поскольку он функционален, есть опробование людьми разных целей и смыслов, и само это опробование, «игра» с этими смыслами, «ценностями», также является компонентой внутрикультурного процесса.

А это, в свою очередь, означает, что дисфункциональную смуту вызывает появление внутри социокультурной системы какой-либо ценностной ориентации, которая не может стать компонентой внутрикультурного процесса. Мы не имеем при этом в виду, что ту или иную ценностную систему народ не может заимствовать извне, а обязан выработать самостоятельно. Вся культурная история человечества — это история таких заимствований. Взятая извне ценностная система всегда адаптируется культурной средой. Однако та или иная ценностная ориентация может быть деструктивной — не для одного какого-то народа, а для любого. Принятие подобной ценностной ориентации приводит к тому, что внутрикультурное взаимодействие постепенно лишается всякого смысла. Некоторое время внутрикультурный конфликт еще функционирует как бы по инерции, а затем рассасывается, не имея для себя пищи, как бы умирает от голода. Народ не может жить без сюжета (равно — без собственного смысла). Но сюжет должен быть о чем-то, что действительно в мире существует, его не может заменить призрак. Только тогда он может стать предметом — темой — функционирования внутрикультурного конфликта.

Этнические группы, т. е. группы диаспоры, в каждом случае имеют свою особую роль во внутрикультурной «драме». Овладение этой «ролью», посредством которой для каждого члена этнической группы осуществляется его связь со своей культурной традицией, и обеспечивает упругость этнического сознания. В моменты, когда «роль» ослабевает, в диаспоре начинается процесс распада и ассимиляции ее членов более широким окружением. Если же функциональная значимость «роли» возрастает вновь, процессы ассимиляции как бы оборачиваются вспять, этничность становится одним из решающих факторов в жизни людей. Такая пульсирующая значимость роли определяется протеканием функционального внутрикультурного конфликта, являющегося основой функционирования социокультурной системы, и в свою очередь обусловливает подвижность границ этнических групп (групп диаспора): процессы ассимиляции и диссимиляции. Функциональный внутрикультурный конфликт реализуется на базе определенной культурной темы, которая проецируется на различные внутрикультурные группы разными своими гранями, а эти грани, в свою очередь, связаны с определенными ценностными доминантами. В ходе процесса эти доминанты могут меняться, а потому тот круг людей, который в каждом конкретном случае подпадает под «этническую мобилизацию» — так, напомним, этнологи называют острое осознание человеком своей этнической идентичности, — различен. Диаспора не отражает в себе, как капля воды, то, что происходит в «материнском этносе». Она имеет в общекультурном процессе свою особую роль, которая связана с акцентуацией тех или иных ценностных доминант, определенным образом коррелирующих с культурной темой. А потому эта роль может быть ценностно приемлема для одних членов диаспоры и не приемлема для других. Смена ценностных акцентуаций, коррелирующая со внутрикультурными процессами, переживаемых «материнским этносом» естественная в ходе функционального внутрикультурного конфликта, приводит к тому, что состав «мобилизованной» этнической группы на своей периферии постоянно меняется, конфигурация границ этнической группы никогда не стабильна.

Более того, можно наблюдать даже феномен «культурного подключения», подключения к чужим культурным процессам отдельных лиц и групп из внешнего социокультурного окружения, которые в результате различных причин оказываются втянутыми в чужой внутрикультурный конфликт и ведут себя так, словно являются членами данной социокультурной группы, т. е. оказываются способными выполнять «роль» носителя культуры во всей амплитуде его социальных контактов, как внутри, так и вне социокультурной системы.

Следует, конечно, упомянуть, что «этнические подключения» и «этническая мобилизация» обусловлены в значительной мере процессами, переживаемыми социокультурными общностями, внутри которых существует данная этническая группа, прежде всего — протеканием функционального конфликта в доминирующей в обществе группе. «Подключения» происходят в случае, когда чужие культурные процессы оказываются более интенсивными.

Рассмотрим проблему межкультурных взаимоотношений. Наши представления о них остаются слишком поверхностными до тех пор, пока не будет выяснено, какие культурные черты поддаются заимствованию и при каких обстоятельствах, а какие — нет. Все новшества, которые народ может почерпнуть в результате межкультурных контактов, проходят как бы через сито «цензуры». Это не означает, что они отвергаются, культурная традиция — вещь очень гибкая и подвижная. Но она задает определенную логику заимствования. Здесь должен быть поставлен вопрос о соотношении заимствуемых инокультурных черт и функционального внутрикультурного конфликта. Характер последнего стабилен на протяжении всей жизни народа. Любая культурная черта может уступать место другой, заимствованной из другой культуры, только в том случае, если она не является существенной частью функционального внутрикультурного конфликта. При межкультурном взаимодействии могут восприниматься лишь те культурные черты, которые приемлемы с точки зрения функциональным внутрикультурном конфликтом народа-реципиента, хотя бы посредством определенной коррекции и переосмысления.

Любые культурные черты, которые могли бы вызвать дисфункцию функционального внутрикультурного конфликта, данной культурой отвергаются, если, конечно, речь не идет об общем кризисе культуры.

Все те элементы культуры, которые являлись значимыми для нормальной реализации функционально внутрикультурного конфликта, не поддаются внешнему воздействию и не могут быть замещены схожими элементами другой культуры — если, конечно, речь не идет о полном разрушении культуры.

Однако разрушение культуры начинается не с разрушения адаптационно-деятельностных моделей (которые бессознательны), а с искажения культурной темы, на базе которой функционируют различные культурные интерпретации, имеющие значение для реализации функционального внутрикультурного конфликта. В последнем случае адаптационно-деятельностные модели оказываются как бы подвешенными в воздухе. Если одна культурная тема адекватно замещается другой, заимствованной, то слома адаптационно-деятельностных моделей не происходит. Они могут реализовываться на материале различных культурных тем. Но выхолащивание культурной темы или ее опрощение ведет для культуры в целом к серьезным последствиям.

Сказанное выше не относится к ценностной ориентации как таковой. Последняя заимствуется достаточно легко и, встраиваясь в какую-либо из модификаций картины мира, приводит к возникновению новой интерпретации культурной темы, что периодически переживает каждый народ.

■ Содержание

Раздел 2. СОВРЕМЕННАЯ ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ И КОГНИТИВНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И КУЛЬТУРНАЯ ПСИХОЛОГИЯ (1980–2000)

Учебное издание

Светлана Владимировна Лурье

ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ:
ИСТОРИЯ, СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ, ПЕРСПЕКТИВЫ

Компьютерная верстка: К. Федоров
Корректоры: Ю. Рудык, О. Орлова

ООО «Академический Проект»
Изд. лиц. № 04050 от 20.02.01
111399, Москва, ул. Мартеновская, 3.
Санитарно-эпидемиологическое заключение
Департамента государственного
эпидемиологического надзора
№ 77.99.02.953.Д.007176.12.04 от 24.12.2004 г.

ООО «Издательство Альма Матер»
105005, Москва, Посланников пер., 3, стр. 1

***По вопросам приобретения книги
просим обращаться в ООО «Трикста»:
111399, Москва, ул. Мартеновская, 3.
Тел.: (095) 305 3702, 305 6092; факс: 305 6088.
E-mail: aproject@ropnet. ru
www.aprogect.ru***

Подписано в печать с готовых диапозитивов 03.03.2005
Формат 84x108/32. Гарнитура Балтика.
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 32,76. Тираж 2000 экз.
Заказ № 1409.

Отпечатано в соответствии с качеством
предоставленных диапозитивов
в ОАО «Дом печати — ВЯТКА».
610033, г. Киров, ул. Московская, 122